



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

Library
of the
University of Wisconsin

PRESENTED BY

MRS. AUBERTINE WOODWARD MOORE

BIBELNS LÄRA OM KRISTUS.

AF

VIKTOR RYDBERG.

..

FJERDE UPPLAGAN.

GENOMSEDD OCH TILLÖKAD MED EN AFHANDLING

"TILL LÄRAN OM DE YTTERSTA TINGEN."



STOCKHOLM.
ALBERT BONNIERS FÖRLAG.

GÖTEBORG.
GÖTEBORGS HANDELSTIDNINGS AKTIEBOLAGS TRYCKERI.
1880.

352133

FEB 12 1930

CGH

.R97

INNEHÅLL.

Bibelns lära om Kristus.

I. Undersökningens Grundvilkor.	Sid.
Frihet från dogmatiska förutsättningar, såsom ock från rationalistiska; kunskap om messiasidéens innehåll och utveckling. — Reformationens grundsatser. — Är reformationen fulländad? Lutherska ortodoxiens sjelfmotsägelser. Framtidens kyrka	3.
II. Treenighetsläran och Skriften.	
Är kyrkans treenighetslära biblisk? — En not om skillnaden mellan ett gudomligt mysterium och falsk mystik. — En märkvärdig sida ur bibeltextens historia. Neander och Luthor om 1 Joh. 5, 7. Vitnesbörd om samma ställe från de grekiska handskrifterna, från öfversättningarna, kyrkofäderna, textsammanhanget .	12.
III. Treenighetsläran och Skriften. (Fortsättning.)	
De öfriga bevisen för den kyrkliga treenighetsläran: treenigheten antydd i döpelseorden, skapelsehistorien, serafsången o. s. v.; treenigheten i Mamres lund. — Slutsats af det föregående	35.
IV. Messiasidéen hos Judarne före och vid Jesu tid.	
Den ursprungliga politiska messiasidéen. Zoroasterlärans inflytelse. Monismens öfvergång i dualism. Dualismens försoning genom förening af begreppet om en sedlig frälsning med den politiska räddningen. Härigenom oklarhet i afseende på Messias' menisklighet. Oklarheten skingrad genom platoniska antropologien. Den transcendenta messiasidéen. Messias preexisterande menniska. Hans plats i idéverlden. Den himmelske och den jordiske Adam. Henochs bok, dess öden och innehåll. Messiasläran i Henoch och Midraschim. Utbildningen af lärans enskilda drag. Tidpunkten för Messias' ankomst. Verldsåldrarna. Domen. Kabbalan och det mystiska talet 666 . .	42.

V. Nya Testamentets lära om Kristus.

Jesu egna utsagor om hans förhållande till det absoluta. Han förnekar, att han är det absoluta goda, det absoluta vetandet; han förklarar, att han icke är allsmäktig, skiljer mellan fadrens vilja, och sin vilja, som genom underkastelse, ej genom ursprunglig jämlikhet öfverensstämmer med fadrens, samt visar, att hans undergärningar härflyta af en kraft, som hvarje troende kan undfå. Jesus förklarar, att hans egen-
skap af Guds son icke innebär att han är Gud eller höjd öfver mensklighetens sfär. Beteckningen "Guds son" och "Guds söner" i bibeln. Sonen förklarar i allmänhet, att fadren är större än han, skiljer i alla afseenden uttryckligen mellan sig och Gud. Samma skilnad iakttaga nya testamentets författare öfver allt. — Kritisk-exegetisk granskning af de förmenta bevisen för Jesu gudom. Arten af soneus enhet med fadren

86.

VI. Nya Testamentets lära om Kristus. (Fortsättning.)

Kristus skapadt väsen. — Kristus menniska. De olika föreställningarna i nya testamentet om Jesu börd. — Kristus idealmenniskan; såsom sådan syndfri; förutbestämd i Guds världsplan att omgestalta världen; pre-existerande. Logosidéen i judiska spekulationen och hos Johannes. Kristus iklädd köttet, för att frälsa sina bröder. Genom och efter döden åter upphöjd i herrligheten och grundläggare af messianska riket. Men äfven i herrlighetens tillstånd menniska och underordnad Gud, samt nedläggande efter fullbordad världsfrälsning sin makt. — Några antropologiska ställen

114.

Slutord

163.

Bilagor.

N:o 1.	Gennäle till Wäktaren	165.
N:o 2.	Gennäle till hr Biskop Beckman	237.
N:o 3.	Om menniskans förut-tillvaro	262.
N:o 4.	Till läran om de yttersta tingen	357.
N:o 5.	Slutord	512.

I.

Undersökningens Grundvilkor.

Frihet från dogmatiska förutsättningar, såsom ock från rationalistiska; kunskap om messiasidéens innehåll och utveckling. — Reformationens grundsatser. — Är reformationen fulländad? Luther-ska ortodoziens sjelfmotsägelser. Framtidens kyrka.

Ändamålet med denna afhandling är att utröna huruvida kyrkans lära om Kristus öfverensstämmer med nya testamentets.

När man företager sig att granska en kyrklig lärosats (en dogm), mena vanligen hennes försvarare, att granskaren betvivlar eller vill mästra bibeln. De som mena så betänka icke, att de förvexla bibeln med kyrkoberkännelsen. Det gifves många kyrkoberkännelser: en evangelisk-luthersk, en evangelisk-reformert, en romersk-katolsk, en grekisk-katolsk m. fl., hvilka alla mer eller mindre afvika från hvarandra, på samma gång som alla åberopa, den ena mot den andra, bibelns vitnesbörd för sin sanning. Hvilken af dem alla har rätt? Eller har någon af dem fullkomligt rätt? De frågorna kunna naturligtvis icke afgöras, utan att man rådfrågar bibeln och med den som lagbok dömer öfver bekenntelserna.

Och att det rummet tillkommer bibeln torde välingen protestant jäfva.

Ur protestantisk synpunkt är således ändamålet med denna afhandling fullt berättigadt. Hon stöder sig på tvenne

grundsatser, som reformationens män i klara ord förkunnade och i klar handling tillämpade. Bibeln, så lyder den ena grundsatsen, är i frågor, som röra kristna läran, den afgörande högsta myndigheten. Den andra lyder: under ledning af den heliga skrift kan och bör en kristen pröfva hvad som är sant eller villfarande i kyrkliga läror och bruk.

Att förneka de grundsatserna vore att bryta stafven öfver Luther och hans verk.

Huru bör då nya testamentet läsas, när man vill företaga en sådan granskning? Kanske med våra bekännelseskrifter eller symboliska böcker som ledning för omdömet? Den som fordrar det förgäter alldeles hvad den viktiga frågan gäller. Just den, öfver hvilken man har att döma, väljer man ej till ledare och bestämmare af sitt omdöme. Slik förgätenhet är dock ett vanligt fel hos teologiske skriftställare. När de vilja bevisa öfverensstämmelsen mellan bibeln och någon af deras lärosatser, händer det ofta, att de till stöd för sina slutledningar och skydd för sin bibeltolkning använda samma lärosats, hvars sanning de skulle bevisa.

Det är således nödvändigt att läsa bibeln utan dogmatiska förutsättningar. Svårt är — det måste medgifvas — att frigöra sig från dessa, då de, från barndomen inplantade, innan eftertanken vaknat, äro så införlifvade med bibelläsarens föreställningssätt, att de, oftast honom omedvetet, bestämma hans uppfattning af det lästa. Deraf låter sig förklara, hur det är möjligt, att så många af de olika kyrkornas anhängare läsa skriften, utan att i henne finna det ringaste, som strider mot de respektiva kyrkolärorna. Katoliken finner de heliga böckerna fullkomligt öfverensstämmande med tridentinska mötets bekännelse; lutheranen med augsburgiska. För dem, hvilka söka en lärare, mer till källorna gående kunskap om bibeln, har hvarje kyrka träffat ett helt system af försigtighetsmått, att hon må bevara äfven dem inom sin föreställningskrets. Hon eger en för detta ändamål lämpad bibelutläggnings-

lära (exegetik); hon eger sina bibeltexter, vanställda af oriktiga läsarter, som ogera rättas, ifall de lända hennes dogmatik till godo; sina grekiska ordböcker, som till ord och meningar i nya testamentets grundtext lemna just de öfversättningar och förklaringar, hvilka kyrkan gillar, om än den oveldigt stående språkvetenskapen erkänner dem för underhaltiga: samt slutligen sina särskilda bibelverk, i hvilka versernas sammanhang som oftast afbrytes af anmärkningar, egnade att i brodden qväfva hvarje af bibelordet möjligen ingifvet tvifvel om riktigheten af en inplantad mening.

Sjelfva bönen kan med all sin innerlighet bidraga till förblindelsen. Den i sina dogmatiska förutsättningar fångne läsaren beder, då han öppnar bibeln, om den helige Andes upplysning, att han klart och innerligt må förnimma öfverensstämmelsen mellan den heliga skrift och sin kyrkas lära, hvilken han naturligtvis anser som den enda rena och sanna. Så bedja de fromme inom alla kyrkosamfund: så beder katoliken, mormonen, greken, lutheranen — och bönen, i stället för att skärpa andens blick, tilldrager ögonbindeln hårdare. En sådan bön, ehuru välment i sig sjelf, måste så verka. Ty i stället för att bedja Gud om *sanningen*, *hon må lyda huru som helst*, bedja de om orubblig tro på sina ärfda eller förvärfda föreställningar. Och om i dessa något falskt är för handen, bedja de omedvetet att varda förhårdade i sina misstag.

Men är det nödvändigt att frigöra sig från dogmatiska förutsättningar, för att den läsandes själ skall kunna ofördunkladt och utan vanställning afspegla nya testamentets innehåll, så är det å andra sidan lika nödvändigt att icke skrida till dess studium med den förutfattade mening, att man i detsamma skall återfinna sin egen tidsålders vetenskapliga och förståndsmässiga världsåskådning. Detta fel begicks af den gammal-rationalistiska skolan. För att ur den heliga skrift framtvinga sina egna åsikter om en lagbunden, förnuftig och sedlig världsordning gjorde de våld på hennes bokstaf och ande. Begge de sinsemellan

kämpande partien — dogmmännen och rationalisterna — täflade om att öfverträffa hvarandra i godtycklig bibelutläggning. Båda hade hvar sitt mål redan i förväg gifvet. Det ena med sin dogmatik i handen, det andra med sitt förståndsschema mästrade i kapp den heliga skrift.

Det är frihet från dessa båda arter af förutsättningar — dogmatikens såväl som den moderna verldsåskådningens — som författaren till denna afhandling sökt eftersträffa, för att, af dem oförvillad, lyssna till nya testamentets egna ord.

Deremot har han ansett det i hög mån främja en riktig uppfattning af nya testamentets skrifter att känna det land, det folk, den tid, hvarifrån dessa skrifter leda sitt upphof, den föreställningskrets, i hvilken de lefde, för hvilka Jesus förkunnade att han var Messias. Ty klart och tydligt är, att äfven det nya i hans lära måste anknyta sig, antingen som en utveckling eller en motsats, till de hos folket gängse meningarna. Af stor vikt är förden-skull att veta, hvad i synagogorna förkunnades och hvad hos folket troddes om Messias, vid den tid då Jesus uppträdde. När Andreas sade till sin broder Simon: "vi hafva funnit Messias" (Joh. 1: 41), och denne genast följde honom till Jesus, hvad var det Simon då sökte och trodde sig finna? Hvad innebar för honom ordet Messias? Hvilka föreställningar väckte det i hans själ? Och när samme Simon Petrus uttalade sin trosbekännelse: "du är Kristus, lefvande Guds son", eller Nathanael utbrast: "rabbi, du är Guds son, du är Israels konung", hvad tänkte de under detta uttryck "Guds son"? I hvilken bemärkelse nytjades dessa ord i Bethsaidas, Kapernaums, Nazareths synagogor, der Andreas, Petrus, Nathanael och folket, som omgaf Jesus, hade undervisats om Messias och styrkts i hoppet om hans snara ankomst? Paulus var skriftlärdd och farisé. Som yngling hade han sutit vid rabbinen Gamaliels fötter. Han var uppammad vid synagogans läror, hade införlifvat sig med dess språk och sätt att föredraga. Man behöfver blott ögna i den äldre rabbinska litteraturen, för att genast

fatta likheten mellan dess framställningssätt och Paulus'. Och så måste det vara, om ej Paulus, när han skref, skulle vara obegriplig för sig själf. Är det då ej af vikt för en klar uppfattning af honom att känna de så att säga tekniska ord, uttryck och bilder, som i synagogan voro häfdvunna? Klarare ljus öfver nya testamentets innehåll, större visshet om det, som dess författare velat uttrycka med sina egendomliga talesätt, måste otvifvelaktigt utbredas genom ett förstudium sådant som det antydda. I det ligger den rätta förberedelsen till inträde i nya förbundets helgedom. Men att tro sig böra skåda tillbaka på skriften från ståndpunkten af en dogmatik, hvilken tillkommit under inverkan af flere andra faktorer, århundraden efter Kristi lefverne, samt formulerats af greker och romare, som egde ringa eller ingen kännedom om den föreställningskrets, i hvilken Jesu lärjungar och häfdatecknare uppväxt, eller förutsättningarna, från hvilka *de* utgingo, detta är redan i och för sig ett fel.

Ett särskildt kapitel af denna afhandling framlägger fördens skull frukten af ett studium öfver Messias-idéen hos judarne före och vid Jesu uppträdande. Kunskapen härom är, såsom redan påpekadt, förgården till nya testamentets Kristuslära, nödvändig att genomgå, för att komma till henne.

Det är en stor, en olycksdiger förvillelse, att reformationen skulle vara ändad med Luther. Han själf var af annan åsigt: han betraktade sitt verk endast som reformationens begynnelse. Olycksdigert var ock det steg, som häraf vardt en följd: att nämligen de så kallade symboliska böckerna upphöjdes från den menskliga, temporära och förbätterliga auktoritet, som tillkommer dem, till en stadigvarande och ofelbar myndighet. Det hjälpte ej, att dessa böckers författare förklarar sig vara svaga och ofullkomliga till förstånd och vetande såsom menniskor i allmänhet äro: det hjälpte ej, att de fränkände sig hvad de fränkänt påfven och kyrkomötena: ofelbarhet. Hos de män, som hade att fortsätta deras verk, gjorde sig åter

den romerske anden gällande. Verlden kunde icke på en gång omskapas; slafsinnets gamle Adam lefde upp igen och gaf sig ej tillfreds, innan han fick en ny tradition, en ny påfve att böja sig under. Augsburgiska bekännelsen vardt den nye påfven. Dermed var protestantismens utgångspunkt och hufvud-grundsats förnekad af protestanterna sjelfva. Här är icke platsen att tala om de sorgliga följderna af denna sjelfförnekelse, ej heller om de skäl, som ur historisk och psykologisk synpunkt kunna förklara och dermed äfven ur samma synpunkter urskulda henne.*) Men hvad vi vilja påpeka är den logiska följden af sjelfför-

*) Detta protestantismens affall från sin idé har till en del sin förklaring i yttre historiska förhållanden. Hvad låg närmare till hands för femtonhundratalets män än det antagande, att en i alla punkter bestämdt formulerad, endrägtigt omfattad och uppburen trosbekännelse skulle bilda det välbehöfliga bollverket för den unga kyrkan mot den öfvermäktiga gamla, som med sin kufvande auktoritet och fasta organisation förekom så fruktansvärd ännu i sitt förfall? Denne tanke fick ökad utbredning och styrka genom framträdandet af svärmare, som i sin ytterliga spiritualism hotade att omöjliggöra *all* kyrklig organisation, och han understöddes af den trängtan, som *alla* religiöst troende, de må vara katoliker eller protestanter, känna att befinna sig inom en krets, der de veta sig skyddade för oroande tvifvel och inkast mot den uppfattning af de högsta sanningarna, vid hvilken de fäst sitt lifs ankar och sitt lifs lycka. Den endrägt i öfvertygelsen, som äfven på andra områden skapar trefnad och innerlig gemenskap mellan andarne, är särskildt på det religiösa en källa till andlig trygghet och harmoni. Likaledes är det väl begripligt, att det ursprungliga evangeliska trosbegreppet, enligt hvilket tron, för att tala med Luthers ord, "ej är annat än det rätta och sanna lifvet i Gud" skulle i sin öfversvinnerliga höghet förflygtigas och efter hand lemna rum för en statutarisk tro, ett teoretiskt framhållande af vissa lärosatser, och det dess snarare, som tron icke kan umbära hvarje sådant teoretiskt element utan att försjunka i en gestaltlös och dunkel mysticism. Hvarje reformation griper i sina principer högt ut öfver den ståndpunkt, på hvilken den massa, som omvänder sig till henne, för tillfället befinner sig; omedvetet, men nödvändigt, framträder fördenskull efter hand inom reformationens eget sköte en reaktion mot dessa principer, hvilken fortfar, tilldess att motsägelsen, i början beslöjad, varder allom klar och icke blott teoretiskt outhärdlig utan äfven praktiskt skadlig.

nekelsen. Man har utdömt den ursprungliga fasta grundvalen och byggt kyrkan på motsägelsens farliga grund. Katolicismen, ehuru stående på ett lägre trappsteg af mensklig utveckling, är dock i sig sjelf mer sammanhängande. Detta veta ock bildade katoliker. De betrakta lutheranismen och kalvinismen som stelnade öfvergångsformer och rikta blicken mot en kommande mer genomgripande reformation, i stånd att bilda en kyrka, lika sammanhängande, fast och följdriktig till sin lära, som den katolska, men tillika högre, friare, andligare än hon, en kyrka, som med religionens band till ett harmoniskt helt förenar alla mänskliga skiljaktigheter och uti individernas fria utveckling skådar sin egen förkofran och kraftförökning: en kyrka, som uppmanar förnuftet att forska, likaväl som hjertat att älska, emedan hon vill förverkliga både sanningen och kärleken, samt genom begge friheten. Hvilken beklagansvärd ståndpunkt i jämförelse med denna *framtidens* kyrka intaga icke de kyrkor, som rädas för att utstryka understuckna bibelverser, försvara sina dogmer med läsarter, som ej uthärda granskning, och darra för hvarje vetenskaplig upptäckt, emedan de i sådana se naturliga fiender! Det beklagansvärda i en sådan ståndpunkt minskas icke, utan stegras i samma mån som en sådan kyrka i öfrigt är, i likhet med den lutherska, en uppenbarelse af renade religiösa begrepp och i stånd att verka till människosläktets förädling.

Hvad nu angår den logiska följderna af bekännelseskrifternas upphöjelse till ofelbar auktoritet i kyrkan, så erfara vi densamma allt för djupt, då katolikerna rikta till oss sådana frågor, som t. ex. de efterföljande:

— Är det icke en motsägelse, då I å ena sidan förneken kyrkomötenas ofelbarhet, men å andra sidan förklaren för gudomliga, allena saliggörande sanningar åtskilliga läror, t. ex. treenigheten, som hvarken bibeln omedelbart förkunnar eller den äldsta kristna kyrkan kände, utan som just genom dessa kyrkomöten (och ofta genom en ringa röstöfvervigt) blifvit formulerade och påbjudna?

— I edra symboliska böcker hafven I intagit dessa läror, och när I upphöjt nämnda böcker till en ofelbar och evig norm för eder bibel-utläggning, hafven I då icke dermed gjort den ofvan påpekade motsägelsen obotlig, gjort henne till sjelfva grundvalen för er kyrka? Ty om införandet af en sådan norm skall något betyda, måste den innebära, att hvarje förutsättningslös granskning af de antagna kyrkomötes-lärorna är oberättigad, och att all granskning öfver hufvud, som kommer till andra utslag, är oriktig och fördömlig.

— I gören edra symboliska böcker till rättesnöre för forskningen i bibeln, i stället för att, som reformatörerna, göra bibeln till rättesnöre för granskningen af kyrkolärorna. Hvilken förblindelse när I icke förty påstån, att den heliga skrift är er högsta myndighet i frågor, som röra Kristi lära!

— Är denna eder oföränderlige och således i händelse af fel oförbätterlige papperspåfve att föredraga framför *vår* högsta kyrkliga myndighet, som är en kedja af lefvande personer och fördenskull icke alldeles utesluter möjligheten af ett framåtskridande?

— Kunnen I förvåna eder deröfver, att vi fasthålla vår urgamla tro, att vi icke öfvergifva en kyrka, omstrålad af tusenårig glans, stadgad af så många århundradens kraftige andar, af så många slägtens fromma tro, dertill så följdriktig i sitt system, så sammanhängande i sig sjelf, för att öfvergå till en kyrka, som är jämförelsevis ny, som, knappt uppkommen, förnekade sitt upphof och lade en motsägelse till sin grundval?

Dessa frågor af katolikerna till protestanterna äro lika många billiga förebråelser. Mer än en samvetsgrann protestant har gjort sig sjelf samma spörsmål och besvarat dem med att — öfvergå till romerska kyrkan. Af alla utvägar, som kunna väljas, är detta visserligen den sämsta. Det är att öfvergå från ett ofullkomligare af högre slag till ett fullkomligare af lägre. Det finnes en annan utväg, som ej är återgång och hopplöshet, utan framåtskridande

och räddning. Den är att motsäga motsägelsen, nedslå papperspåfven och i hans ställe upphöja den fria forskningen: att våga tro, äfven i det religiösa, såväl som i det vetenskapliga, det politiska, det sociala, på frihetens välsignelse. Att i vetenskapen tro på friheten är att tro på menskliga förnuftet; att i det politiska och sociala tro på friheten är att tro på en sedlig verldsordning; att i det religiösa tro på friheten är att tro på Gud.

Utan denna tro skall protestantismen skrida mot sin sjelfupplösning. Med hennes återvändande skall han börja på nytt sitt i århundraden afbrutna segerlopp och äntligen vinna en världstriumf.

II.

Treenighetsläran och Skriften.

*Är kyrkans treenighetslära biblisk? — En not om skilnaden mellan ett gudomligt mysterium och falsk mystik. — En märkvärdig sida ur bibeltextens historia. *Neander och Luther om 1 Joh. 5, 7. Vitnesbörd om samma ställe från de grekiska handskrifterna, från öfversättningarna, kyrkofäderna, textsammanhanget.*

I det föregående kapitlet har påpekats nödvändigheten af att frigöra sig från dogmatiska förutsättningar, när man går att forska i den heliga skrift. De främsta af dessa dogmatiska förutsättningar, när man vill granska nya testamentets lära om Kristi person, är treenighetsläran. Det torde därför vara på sin plats, att den bibliska grunden för denna dogm här underkastas en närmare granskning, isynnerhet som vi i sammanhang härmed varda i tillfälle att framlägga en lärorik sida af bibeltextens historia.

Till en början skall vår granskning inskränka sig till frågan om treenighetsläran är *omedelbart biblisk*.*)

*) Att hon icke, åtminstone ur mensklig synpunkt, är förnuftig erkännes tämligen allmänt äfven af hennes anhängare. Dock har från dogmens uppkomst intill närvarande tid icke saknats försök att försona förnuftet med henne. De som inlåtit sig på sådana försök hafva aldrig kommit längre än till mer eller mindre fyndiga analogier och vanligen slutat med att förgäta eller misströsta om sin uppgift, i det de uppmanat förnuftet att underkasta sig dogmen. Det bästa, som i ämnet kunnat sägas, är sagdt redan af Augustinus,

Biblisk kan en lära vara antingen så, att hon omedelbart i klara ordalag af bibeln uttalas, eller så, att hon blir det enda möjliga resultatet, när den heliga skrifts ut-sagor om något visst föremål sammanställas och jämföras.

och likväl leder den af honom uppställda jämförelsen mellan de tre personerna i det ena gudomsväsendet och de tre grundförmögenheterna i det ena menskliga väsendet till en helt annan åsigt än den kyrkliga. Att vi ännu i våra dagar, i dogmatiska arbeten och kyrkotidningar, få se dessa analogier återupptagna och sammansmälta med alexandrinska logosfunderingar eller medeltidsskolastiska eller hegelianska begreppsbestämningar, har sin förklaringsgrund deri, att tanken, som låtit fångsla sig i dogmens bojar, dock icke kan förneka sig sjelf derhän, att han ej försöker afvinna dogmen ett vetenskapligt innehåll. Någon gång torde äfven en annan erfarenhet ha medverkat, nämligen att priset för djupsinnighet icke kan vinnas lättare än genom att arbeta i det mystiska, detta mystiska må nu vara äkta mystik, det vill säga djupa, men oklart förnumna och oklart uttryckta sanningar, eller oäkta mystik, det vill säga rent oförnuft. Man kommenterar ju icke hvad man icke något så när begriper! Ergo är kommentatorn djupsinnig, helst om hans kommentarer äro lika mystiska som det, hvilket han kommenterar. Så resonnerar den stora hopen af troende, hvilken redan en af kristna kyrkans älte fäder och skriftställare med märkvärdig uppriktighet karakteriserat. (*Simplices quique ne dixerim imprudentes et idiotæ, quorum major semper creditum pars est* [Tertullianus adversus Praxeam].)

Hvad de egentliga filosoferna beträffar, hafva de antingen förkastat eller blott till namnet upptagit treenighetsläran. Hvad de, i senare fallet, kallat så, har varit helt annat än kyrkans lära, sådan hon är formulerad i det så kallade S:t Athanasii symbolum (hvilket Athanasius säkerligen icke har författat). Detta symbolum är måhända det besynnerligaste skriftstycke, som någonsin utkommit i verlden. Det börjar och det slutar med att döma enhvar, som icke tror det, till evig förtappelse och innehåller mellan dessa begge fördömelser en kedja af motsägelser. Enär dessa icke kunna bortresonneras, erkännas de som sådana äfven af sina försvarare, men med det tillägg, att felet ligger icke hos kyrkomötena, som formulerat de i symbolet förekommande satserna, utan hos menskliga förnuftet, som skulle vara oförmöget att fatta ett i motsägelserna inneboende högre sammanhang. Huru desse apologeter fått veta, att ett sådant för förnuftet obegripligt sammanhang verkligen skulle dölja sig i de ifrågavarande motsägelserna, derom äro de ur stånd att upplysa oss. De helt enkelt förutsätta, att S:t Athanasii Symbolum är ett gudomligt mysterium, hvarmed de förstå en uppenbarad sanning, som är så hög, att de inskränkta väsen, för hvilka hon blifvit uppen-

En lära, som i senare meningen är biblisk, lämpar sig icke till förutsättning eller synpunkt för bibelforskaren, eftersom hon först skall visa sig som ett resultat af hans forskning. Blott en i förra meningen biblisk lära är egnad

barad, äro oförmögna att begripa henne. (Motsägelsen, som ligger uti att kalla en sanning "uppenbarad", då hon är framställd på erkänt obegripligt sätt, och det ändamålslösa i ett sådant slags uppenbarelse förorsakar dem icke några betänkligheter.)

Låt oss här i korthet betrakta hvad begreppet "gudomligt mysterium" kan innebära. Ingen bör förneka, att det menliga förnuftet är begränsadt, att således sanningar måste gifvas, som det blott på oklart sätt är mäktigt att förnimma. Men *ett* är att på oklart sätt förnimma en sanning; *ett annat* att i en sats upptäcka de handgripligaste motsägelser. Vi bedja treenighetslärans förkämpar lägga denna skilnad på minnet. Menliga förnuftet själf känner och erkänner, att endast Guds oändliga förnuft förnimmer allt med högsta klarhet. När predikanter från sina talarestolar påstå, att menliga förnuftet icke vill känna och erkänna detta, och när de förden skull anklaga det för högmot och öfvergrepp, så är detta tal illa grundadt. Hvad deremot samme predikanter med allt skäl (n. b. från sin ståndpunkt) kunna förevita menliga förnuftet, är något helt annat: att detsamma nämligen från begynnelsen och till evig tid är så inrättadt, att det betraktar och måste betrakta själfmotsägelsen som ett kännetecken på villfarelsen. Det är ett grundvilkor för tänkandet, det är en tankelag, att motsägelsen gäller som det omöjligas märke, som misstagets, begreppsförvirringens, lögnens signatur. Förnuftet är icke öfvermodigt, det begår ej ett öfvergrepp, utan är endast sig själf och verksamt i enlighet med sitt eviga väsen, när det nekar att upptaga som sanning hvad det *måste* förkasta såsom oförnuft. För förnuftet *måste* hvarje sats, som innebär 'en oupplöslig motsägelse, vara falsk, om hon än i årtusenden förmenats vara en gudomlig sanning. Ett verkligt och ej blott föregifvet gudomligt mysterium kan således icke innebära en motsägelse. Ett gudomligt mysterium är en oklart, men utan motsägelser förnummen sanning om de högsta tingen. (Sanningar, som förnimmas oklart, men utan motsägelser, gifvas på alla områden: sådan är hvarje härledd matematisk sats, om hvars sanning man är öfvertygad, innan man kan strängt bevisa henne.) Så är det menliga förnuftet nödgadt att döma; för att undkomma dess domar har man intet annat medel än att *döda* detsamma. Och det låter sig verkligen göra att döda förnuftet: historien bär många vittnesbörd derom. Men andligt själfmord af detta slag har sina betänkliga följder: derpå äro dess offer talande intyg. Ej nog, att de på nåd och onåd gifvit sig åt sina egna villfarelser; de stå äfven vapenlöse mot andras.

till utgångspunkt, men detta först sedan man öfvertygat sig, att hon är af bibeln uttryckligen förkunnad. Är treenighetsläran en sådan?

Man har besvarat denna fråga med ja, i det man åberopat 1 Joh. 5, 7.

Men vetenskapligt bildade och sanningskäre teologer besvara samma fråga med nej. Vi vilja anföra ett yttrande af en bland de lärdeste och frommaste lutherske kyrkolärare i nyare tider, en man, hvars namn med vördnad nämnes af alla meningsflockar. Vi mena doktor Neander. Yttrandet, som återfinnes i hans "Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche", I. sid. 984, 985, är tjenligt att här anföra, emedan det både gifver ett allmänt svar på ofvanstående fråga och särskildt påpekar beskaffenheten af det åberopade stället i Joh. 5, 7.

"Treenighetsläran, säger doktor Neander, hör ej till den kristliga trons grundartiklar, hvilket är klart redan deraf att hon icke på ett enda ställe i nya testamentet uttryckligen förkunnas; ty det enda ställe, der detta sker, nämligen språket om de tre som vitna (1 Joh. 5, 7), är afgjort oäkta."

Mången af denna afhandlings läsare torde med förvåning spörja: hvad vill det säga, att ett bibelspråk är oäkta? Det kapitel ur bibeltextens historia, hvilket vi här nedan öppna, skall lemna tillräckliga upplysningar härom.

Om i deras kyrkas sköte uppstår en sekt, som utgifver de vansinnigaste läror för gudomliga mysterier, hvad skola de då göra? Öfverbevisa sekteristerna om deras lärors motsägelse och oförnuft? Men hvartill skulle det tjena? De sjelfve påstå ju, att gudomliga mysterier kunna kläda sig i formen af oupplösliga motsägelser! Eller skola de öfverbevisa dem om deras lärors obibliskhet? Men då blir frågan om rätta bibelutläggningen, och den låter väl icke vinna sig, utan med användande af de förkättrade tankelagarne. Å ömse sidor klagas, att "det naturliga sinnet förnimmer intet af hvad Guds rike tillhör" (hvarvid det ena partiet alltid förutsätter att det sjelf har "anden", och dess motståndare "det naturliga sinnet") — men denna invändning låter bruka sig med lika stor (d. v. s. ingen) bevisningskraft af alla meningsflockar.

Innan vi gå vidare, vilja vi till deras tjänst, som behöfva en annan auktoritet än Neanders till stöd för sin öfvertygelse, anföra hvad Luther tänkte om det bibelställe, hvilket man allt för länge åberopat som omedelbart intyg för treenighetsläran. Han var så förvissad om att detsamma är understucket, att han icke blott uteslöt det ur sin bibelöfversättning*) utan äfven förkunnade sin förbannelse öfver den, eho det vara måtte, som efter hans död skulle våga ånyo insmyga det i den heliga skrift.

Stället har, i sitt äkta och ursprungliga skick, följande lydelse:

“Ty tre äro, som vitna, anden och vattnet och blodet, och de tre äro till ett.”

Detta är det korta innehållet af 1 Joh. 5, 7 & 8 i den oförderfvade grekiska grundtexten och i Luthers öfversättning.

I sitt förfalskade skick, sådant det förekommer i katolikernas latinska bibel, äfvensom i den svenska kyrkobibeln m. fl., har stället följande lydelse:

“Ty tre äro, som vitna i himmelen, fadren, ordet och den helige ande, och de tre äro ett. Och tre äro de, som vitna på jorden, anden, vattnet och blodet, och de tre äro ett.”

Tjugofyra år efter Luthers död voro de män, i hvilkas händer han nödgades öfverlemna reformationsverket, i stånd att återinsmugla de oäkta orden. För att mot de inom protestantiska kyrkan tidigt vaknande unitariska rörelserna ega ett värn i nya testamentet, instack man orden: *“tre äro som vitna i himmelen, fadren, ordet och den helige ande, och de tre äro ett”*, samt i följande vers orden *“på jorden”*, än en gång i Johannes' bref, till en början med smärre bokstäfver än den öfriga texten. Småningom vardt man djerfvare: i en upplaga af år 1859 finnes det instuckna vara tryckt med samma stil som texten i allmän-

*) Det finnes i ingen af de tyska bibelupplagor, som utkommo i Wittenberg från år 1522 till 1545.

het, men likväl skildt från denna genom hakar eller parentesbågar. Några få år derefter äro äfven dessa hakar borttagna, och dermed hvarje tecken bortrödt, som kunde varna läsaren.

I Sverige hafva män, som ombesörjt bibelupplagor, vågat gå än längre, i det de låtit utmärka de falska orden, likasom andra dogmatiskt viktiga ställen, med så kallad fetstil.

Om man betänker, att Luther trodde på treenighetsdogmen och således för intet pris skulle beröfvat denna lära dess hufvudstöd, i fall stödet varit af det äkta slaget, så låter det icke betvifla sig, att han ansåg de bevis han erhållit för det oäkta ursprunget af 1 Joh. 5, 7 för oemotsägliga. Med sådana bevis för ögonen kunde han, som var en sanningens man, icke annat än utstryka och bannlysa de obibliska orden. Han hade ju förnekat och nedbrutit all annan tros-myndighet än bibelns egen, i den fasta öfvertygelse, att bibeln är Guds ord. Skulle då fostret af ett misstag, om icke af ett bedrägeri, få plats i detta Guds ord och tillerkännas anseende som sådant inom kristna församlingen? Slikt hade Luther betraktat som gudlöshet, som förräderi mot församlingen och menskligheten. Och så måste hvarje rättsinnad betrakta det. Men det oäkta stället har dock länge fått qvarstå, omhuldadt och försvaradt af män, som kalla sig Luthers efterföljare*). Felet (vi begagna här ett lindrigt ord) var desto oursäktligare, som nutiden eger flere och än starkare bevis för stället obibliskhet än Luther och hans samtida kunde erhålla.

*) Med hvilken skygghet äfven de frimodigare och samvetsgrannare ortodoxe teologerne berörde saken, och huru de åtnöjde sig med att snarare antyda än erkänna sanningen, derom gifver tyvärr äfven biskop *Thomanders* öfversättning af nya testamentet vitnesbörd. Han lät det ifrågavarande stället qvarstå i texten och anmärkte blott i en not, att den andra "läsarten" (i hvilken orden om de tre vitnena i himmelen äro uteslutna) "antages allmännast som den rätta." Det var de vördnadsvärde män, som sedan slutet af 1860-talet varit ledamöter af bibelkommissionen, först förbehållet att i denna punkt som i flere andra häfda bibeltextens renhet.

Luther hade nämligen blott ett ringa antal handskrifter från sin närmaste omgifning att tillgå och saknade dessutom mycket af de rika hjälpmedel, som språkvetenskapens och fornkunskapens framsteg nu erbjuda forskarne*).

Vi vilja här på möjligast allmänfattliga sätt redogöra för några af de vitnesbörd, på grund af hvilka bibelforskarna hafva uttalat förkastelsedomen öfver 1 Joh. 5, 7.

Boktryckerikonsten är, såsom läsaren känner, något öfver 400 år gammal. Bibeln trycktes första gången år 1455 eller 1456 af Johannes Gutenberg i Mainz. Före den tiden funnos endast skrifna bibelexemplar, det vill säga bibelhandskrifter. Mellan boktryckerikonstens uppfinning och de nytestamentliga böckernas författande ligger således en tidrymd af tretton till fjorton århundraden, under hvilka bibelordet fortplantades genom afskrifter. De äldsta handskrifter af nya testamentets böcker, som blifvit bevarade intill våra dagar, äro tillverkade i fjerde århundradet. Först vid den tiden började man ock i de kristna församlingarna varda någorlunda enig om valet af de böcker, som borde utgöra det nya förbundets urkunder. Dessförinnan lära samlingarna af sådana skrifter varit både sällsynta och sins emellan mycket olika. Att vi icke ega handskrifter från de tre första århundradena låter förklara sig dels af det lättförstörliga ämne, egyptiskt papper, som

*) Sedan i yngre tider intresset för bibeltextens historia allt mer stigit, hafva vetenskapsmän, understödde af regeringar, samfund och rika privatpersoner, genomforskat alla länder, som äro eller varit kristna, i Asien, Europa och Afrika, för att upptäcka gamla bibelhandskrifter. Hvarje sådan handskrift är en dyrbar egendom, som de offentliga biblioteken täfla om att tilllegna sig. Sedan handskrifterna blifvit genomgångna, meddela vetenskapsmännen hvarandra och allmänheten frukterna af sina undersökningar, så att hvarje större eller mindre olikhet anmärkes. En särskild vetenskap, paleografin, angifver de tecken, af hvilka man är i stånd att bedöma en handskrifts ålder. På detta sätt kan ett så ofantligt material samlas och genomgå en så noggrann kritisk siktning, att man i alla frågor, som röra bibeltexten, numera kommer till ojämförligt större visshet än reformationens män kunde vinna.

då allmänt begagnades att skriva på; dels af exemplarens fåtalighet: å ena sidan voro handskrifterna både dyra och under förföljelserna farliga att ega, å andra sidan var bruket af desamma långt in i andra århundradet temligen inskränkt, emedan undervisningen hufvudsakligen skedde genom samtal och föredrag, samt emedan den muntliga traditionen från apostlarnes tid då ännu bibehöll en friskhet och tillförlitlighet, som gjorde det skrifna ordet mer umbärligt.

En stor del af de land, till hvilka kristendomen först utbreddes sig, beboddes af folk, som talade det språk, grekiskan, på hvilket nya testamentets författare skrefvo. Dessa folk behöfde således icke låta öfversätta den nya lärans urkunder åt sig. De handskrifter, som deras kyrkor, kloster och privatmän egde, härstammade i rakt nedstigande linie, genom flere eller färre led, från de tidigt försvunna urskrifter (autografer), som tillkommit under evangelisternas och apostlarnas egna händer eller under deras uppsigt. För att afgöra frågan, om ett bibelspråk är äkta eller riktigt återgifvet har man därför i främsta rummet att vända sig till och jämföra de *grekiska* handskrifterna, helst de älsta och sådana yngre, om hvilka man har skäl att antaga, att de äro omedelbara afskrifter af mycket gamla.

De nästa källor, som man har att rådfråga, äro de älsta *öfversättningarna*, hvilka sönderfalla i tvenne grupper: *de österländska* och *de vesterländska*.

Slutligen kan man påräkna viktiga, stundom afgörande upplysningar om den ursprungliga bibeltexten i de tre första århundradenas kyrkliga litteratur: hos *de grekiske* och hos *de romerske kyrkofäderna*.

Vi skola i korthet redogöra för de intyg vidkommande 1 Joh. 5, 7 & 8, som äro att hemta från dessa fem källor. Vi börja med

I. Grekiska handskrifterna. Dessa delas i tvenne slag: uncialhandskrifterna, som i allmänhet äro de äldre, och minuskelhandskrifterna. De förre förete en mycket

gammaldags bokstafsstil, närmast liknande den, som grekerna brukade vid inskrifter på byggnader och minnesvårdar; de äro skrifna i kolumner, samt sakna ursprungligen andnings- och tontecken (spiritus och accenter). De senare äro skrifna med bokstäfver af ett bekvämare, mer rumsparande alfabet, kalladt minuskel- eller kursivstil, som uppkom under medeltiden och småningom utträngde bruket af uncialer.

Af uncialhandskrifter finnas fem, som utan luckor innehålla de så kallade allmänna brefven (epistolæ catholicæ), till hvilka, med undantag af Paulus', alla apostlabref, således äfven Johannes' epistlar, räknas. Det är dessa fem, som vi hafva att allra först rådfråga beträffande 1 Joh. 5, 7 & 8*). Lyckligtvis befinna sig i deras antal de tvenne älsta och mest ansedda grekiska handskrifter i hela världen, nämligen den vatikanska och den sinaitiska, med hvilka vi här begynna förteckningen öfver dem.

1) *Vatikanska handskriften* (codex vaticanus), från fjerde århundradet. Förvaras i vatikanska biblioteket i Rom. När och hvarifrån hon kommit dit är obekant; bibliotekets älsta bokförteckning upptager henne.

2) *Sinaitiska handskriften* (codex sinaiticus), från fjerde århundradet. Funnen i S:t Katarinas kloster på berget Sinai och genomforskad af professor Tischendorf. Förvaras nu i kejserliga biblioteket i Petersburg.

3) *Alexandrinska handskriften* (codex alexandrinus), från femte århundradet. Har tillhört patriarkatets i Alexandria boksamling, kom derifrån till Konstantinopel och skänktes år 1628 af patriarken derstädes Cyrillus Lukaris

*) Jämte dem finnes blott än en uncialhandskrift, som innehåller något af de allmänna brefven, nämligen en på kejserliga biblioteket i Paris förvarad, från femte århundradet härstammande, känd under namnet "Codex Ephraemi Syri rescriptus;" men denna handskrift är en palimpsest (d. v. s. öfverskrifven med en annan text, sedan den ursprungliga blifvit i viss mån utplånad) och lider af mångfaldiga luckor, bland hvilka en sträcker sig från 1 Joh. 4, 2 till 3 Joh. 3 och således omfattar det ställe hvarom här är fråga.

till konung Karl I af England. Förvaras i Britiska museum.

4) *Angeliko-romanska handskriften* (codex angelico-romanus), från nionde århundradet. Tillhör ett augustin-kloster i Rom.

5) *Moskovitiska handskriften* (codex mosquensis), från nionde århundradet. Har från Dionysii kloster på berget Athos förts till biblioteket i Moskva.

Hvad intyga nu dessa fem?

I dem alla har 1 Joh. 5, 7 & 8 följande lydelse:

"Ty tre äro som vitna, anden, vattnet och blodet, och de tre äro till ett."

I ingen enda af dem förekomma orden: "tre äro som vitna i himmelen, fadren, ordet och den helige ande, och de tre äro ett;" ej heller förekomma orden "på jorden," som för parallelismens skull instuckits i vers 8.

Detta hvad uncialhandskrifterna vidkommer.

Vi skola nu redogöra för minuskelhandskrifterna.

Af det stora antal från alla delar af den kristna verlden samlade minuskelhandskrifter, hvilka vår tids vetenskap har genomforskat, finnas nära 200 äldre än boktryckerikonsten, som innehålla de allmänna breffen. De äldsta äro från nionde århundradet. Af alla dessa finnes blott en enda, som eger orden om de tre vitnena i himmelen. Denna enda är en i vatikanska biblioteket i Rom befinnlig handskrift från elfte århundradet; men icke ens der stå de ifrågavarande orden i sjelfva texten, utan äro skrifna i brädden af en hand från nyare tid — enligt Tischendorf från sextonde århundradet eller än senare.

Jämte den finnas dock tvenne andra minuskelhandskrifter, den ena i Dublin, den andra i Rom, som innehålla orden om de tre vitnena i himmelen; men begge äro yngre än boktryckerikonsten. Eftersom de fördenskill icke äro vitnesgilla i frågan, skulle vi ej omnämnt dem, ifall icke den ena, nämligen Dublinhandskriften, hade spelat en viss roll vid det falska ställets införande i de

tryckta protestantiska bibelupplagorna, en roll, för hvilken längre ned skall redogöras.

Utom dessa de egentliga handskrifterna ("codices") af nya testamentet på grundspråket, hafva vetenskapsmännen genomgått en mängd från gamla tider härstammande grekiska "lektionarier," det vill säga böcker, som, bestämda för gudstjensten, endast innehålla de utdrag ur epistlarna, som blifvit valda till uppläsning på sön- och högtidsdagar. I ingen enda har man funnit orden om de tre vitnena i himmelen; alla återgifva 1 Joh. 5, 7 & 8 på följande sätt:

"Ty tre äro som vitna, anden, vattnet och blodet, och de tre äro till ett."

II. De äldsta österländska öfversättningarna.

Det till kristendomens moderjord närbelägna Syrien var det första land, som egde en öfversättning af nya testamentets skrifter, gjord redan i slutet af andra eller början af tredje århundradet och känd under namnet Peschito. En syrisk biskop Polykarpus fulländade år 508 en andra öfversättning, bekant under namnet den philoxeniska; och en munk Thomas af Heraklea år 616 en tredje, som egentligen är en omarbetning af den andra.

I ingen enda handskrift af dessa trenne syriska öfversättningar förekommer det omtvistade stället i sjelfva texten. I några få är det skrivet i brädden af en senare hand.

Icke lång tid efter Syrien erhöll Egypten sina öfversättningar af nya testamentet, hvilka efter egyptiska folkspråkets munarter kallas den thebaiska (eller sahidiska), den memfitiska (eller koptiska) och den basmuriska.

Ingendera af dessa öfversättningar känner de tre vitnena i himmelen.

Till det ofvan Egypten belägna sagolandet Etiopien trängde kristne missionärer i fjärde århundradet, och äfven detta land, hvilket sedermera fört ett från den öfriga kristna världen afstängdt lif, erhöll en öfversättning af nya förbundets urkunder, hvilken jämte andra litterära skatter

(t. ex. Henochs bok) först i nyare tider blifvit för den europeiska vetenskapen tillgänglig.

Versen om de i himmelen vitnande fadren, ordet och den helige ande finnes icke i den etiopiska öfversättningen. Äfven i den heter det blott: "Ty tre äro som vitna, anden, vattnet och blodet, och de tre äro till ett."

Detsamma är förhållandet med de arabiska öfversättningar, som man eger af nya testamentet. När dessa öfversättningar blifvit gjorda, deröfver sväfvar mörker. Den outtröttlige bibelforskaren Tischendorf fann i österlandet en arabisk codex, skrifven i åttonde århundradet och innehållande samtliga de apostoliska brefven, hvilken lemnar ett nytt intyg derom, att de arabiska öfversättningarna äro fria från det understuckna stället.

Af gamla österländska öfversättningar återstå nu blott att nämna den georgiska och den armeniska. Den förra har ännu icke blifvit föremål för kritiska undersökningar. Den senare anses gjord i början af femte århundradet.

Af alla armeniska codices, som vetenskapen känner, finnes icke en enda, som innehåller de ord, hvilka man åberopat ur 1 Joh. 5, 7 & 8 till stöd för treenighetsläran.

Vi finna således, att *alla* handskrifter på grundspråket, som äro äldre än boktryckerikonsten, och *alla* gamla österländska öfversättningar, med en enhällighet, som måste eröfra vår öfvertygelse, visa, att orden om de tre vitnena i himmelen äro oäkta.

De första spåren af förfalskningen möta vi deremot bland

III. De vesterländska öfversättningarna. Jämföra vi nya testamentets text, så som han genom afskrifter och öfversättningar fortplantat sig, med ett träd, så känna vi nu, att trädets stam — grundspråkets handskrifter — och alla dess åt öster utskjutande grenar — de österländska öfversättningarna — bevarat sig rena med hänseende till Joh. 5, 7 & 8. Deremot när vi komma till den mäktigaste gren, som trädet utskjutit åt vester — till de latinska handskrifterna — finna vi förfalskningen der

inympad. Dock, äfven här är rätta förhållandet så uppenbart, att om alla de gamla grekiska och österländska handskrifterna vore obekanta, skulle endast en noggrann skärskådning af de latinska vara tillräcklig att stadga om-dömet.

De båda äldsta latinska codices, som vetenskapen känner, äro de så kallade "codex amiatinus" och "codex fuldensis." Den förra, som förvaras i biblioteket i Florens, är fulländad år 541 af abboten Servandus; den senare, som tillhört abbotstiftsbiblioteket i Fulda, är från samma århundrade. Ingendera känner i 1 Joh. 5, 7 & 8 andra vitnen än "anden, vattnet och blodet." Så är ock förhållandet med mer än 50 andra latinska codices, bland hvilka den genom textforskaren Griesbach bekanta harleyanska codex från sjunde århundradet; en handskrift, som tros hafva tillhört Alcuin, från samma tid, och Karl den skalliges bild från nionde århundradet.

Den äldsta handskrift, som innehåller det omtvistade stället, är en latinsk, som förvarats i Toledo i Spanien ("codex toletanus"). Hon är från sjunde eller åttonde århundradet. Sedan lateranska mötet, år 1215, officiellt godkänt det genom att åberopa det i sina protokoll, finner man det instuckt i en mängd latinska handskrifter, tills det slutligen fick påfågig sanktion genom den sextinska bibelupplagan år 1590 och den clementinska år 1592, hvilka upplagor äro behäftade med många både uppsåtliga och ouppsåtliga oriktigheter.

Men i afseende på flertalet af de äldre latinska codices, der det oäkta stället finnes, är följande att märka. Antingen ega de det blott i brädden, ditskrifvet af en senare hand, eller inne i sjelfva texten, men då har skrapknifven användts, för att skaffa det plats. Ytterligare bör märkas, att det uti olika handskrifter är återgifvet på så mångfaldigt olika sätt, att man nästan måste förvånas deröfver, att en så kort mening kunnat erhålla så många skiftningar. Detta bevisar emellertid, att insättarne af de understuckna orden icke haft någon fast norm att hålla sig till,

hvilket de skulle haft, om någondera af de gamla latinska öfversättningarna (den så kallade Itala och den som omkring år 383 på kyrkans uppdrag gjordes af munken Hieronymus) hade innehållit stället*).

Till de gamla vesterländska öfversättningarna räknas äfven den götiska, gjord af biskopen Ulfila i fjerde århundradet; den anglosachsiska gjord i åttonde århundradet; den frankiska och den slavonska. De trenne förstnämnda kunna dock i saken ingenting vitna; ty af den götiska finnas blott stycken af evangelierna (uti "silfvercodex" i Upsala) och Paulus' bref i behåll; den anglosachsiska har endast omfattat evangelierna, och den frankiska endast Mattheus' evangelium. Deremot är den slavonska, som gjordes omkring 870 på föranstaltande af missionärerna Cyrillus och Methodius, af desto större vikt. Af alla slavonska handskrifter finnes icke en enda, som innehåller

*) Vi meddela här några af variationerna:

Den påfligt sanktionerade versio vulgata har: *Quoniam tres sunt qui testimonium dant in coelo, pater, verbum et spiritus sanctus, et hi tres unum sunt. Et tres sunt, qui testimonium dant in terra, spiritus et aqua et sanguis, et hi tres unum sunt.*

Codex toletanus: *Quia tres sunt, qui testimonium dant in terra, spiritus et aqua et sanguis, et hi tres unum sunt in Christo Jesu. Tres sunt qui testimonium dicunt in coelo, pater, verbum et spiritus, et hi tres unum sunt*

Codices ulmenses: *Quia tres sunt, qui testimonium dant, spiritus et aqua et sanguis, et tres unum sunt. Sicut in coelo tres sunt, pater, verbum et spiritus, et tres unum sunt.*

Codex, n:o 4, i Bibliothèque nationale, från nionde århundradet: *Tres sunt qui testimonium dant in celo; pater, verbum et spiritus, et tres unum sunt; et tres sunt qui testimonium dant in terra, sanguis, aqua et caro.* (Efter orden *Tres sunt qui testimonium dant* har en rad blifvit utskrapad, dock så att man ännu delvis kan läsa hvad som förut har stått der, nämligen orden *Spiritus, aqua et sanguis, et hi tres unum sunt*; på det genom skrapningen vunna utrymmet och i brädden har det efterföljande inskrifvits med blekare bläck. Anmärkningsvärdt är tillika, att skraparen utbytt ordet *spiritus* (anden) mot ordet *caro* (köttet). Detta besynnerliga utbyte får sin förklaring af en omständighet, som vi längre fram skola påpeka.

Codex, n:o 8, i Bibliothèque de S:t Geneviève, från nionde århundradet: *Tres sunt qui testimonium dant Spiritus aqua et sanguis*

de understuckna orden i 1 Joh. 5, 7 & 8. Äfven i de älsta tryckta upplagorna af slaviska bibeln finnas de icke. Först i en upplaga, tryckt i Moskva 1663, äro de införda i brädden, och derifrån hafva de slutligen influtit i texten.

IV. Österländska kyrkans älsta litteratur.

Innan vi lemna detta ämne, vilja vi anföra några få af de många vitnesbörd, som kunna hemtas från kyrkans litteratur under de första århundradena. Dessa vitnesbörd äro af så slående beskaffenhet, att äfven de vore, ensamma för sig, utan föregången undersökning af grundspråkets och öfversättningarnas handskrifter, i stånd att göra versen om de tre vitnena i himmelen i högsta mån misstänkt. Att ingen af kyrkans äldre skriftställare anför denna vers eller förräder ringaste bekantskap med honom, dervid vore ingen vigt att fästa, såframt icke i deras verk förekomme mångfaldiga ställen, der innehållet ovilkorligen fordrat, att

et tres sunt qui testimonium dant in celo. Pater verbum et Spiritus Sanctus Et hi tres unum sunt. (Efter orden *Spiritus aqua et sanguis* et hafva några ord [utan tvifvel *hi tres unum sunt*] blifvit utskrapade, och i stället med mindre bokstäfver inskrifvits *tres sunt qui testimonium dant*, hvarefter man med ett kors hänvisat till sidans nedre brädd, der man insatt orden *in celo* etc.)

Codex, n:o 15, i Bibliothèque de l'Arsenal, från tionde århundradet: *Tres sunt qui testimonium dant; spiritus aqua et sanguis; et tres unum sunt. Et tres sunt qui testimonium dicunt in coelo; pater et filius et spiritus sanctus; et hi tres unum sunt.*

Codex A $\frac{3}{2}$ i Bibliothèque de Rouen, från elfte århundradet: *Tres sunt qui testimonium dant in terra. Spiritus aqua et sanguis. Et tres sunt qui testimonium dant in coelo. Pater, verbum et spiritus sanctus, et tres unum sunt.* (Äfven här är åtskilligt skrifvet i brädden.)

Codex i Bibliothèque de l'Académie des Sciences i Lyon, från tolfte århundradet: *Tres sunt qui testimonium dant in terra, spiritus aqua et sanguis. Et tres sunt qui testimonium dant in coelo: pater et filius et spiritus sanctus. Et hi tres unum sunt.*

Vi kunde öka dessa prof med än flera, meddelade af Tischendorf, Patrice Larroque och andra lärde. Men vare det nog sagdt, att alla de olika läsarterna af 1 Joh. 5, 7 & 8 äro nästan lika många som de latinska handskrifterna.

de skulle anfört honom, om han varit för dem bekant. Man behöfver blott erinra sig, att flere af denna litteraturs alster äro minnesvårdar af de lärostrider, som på den tiden betäckte världen med blod och ruiner; att deras författare personligen deltog i dessa teologiska fejder eller med sitt skriftställereri afsågo att befästa de ur dem framgångna dogmerna; samt att dessa nästan uteslutande gälde tree-nighetsbegreppet och den i närmaste samband med det-samma stående läran om Kristi person.

Vi vilja till en början nämna en skrift från första hälften af tredje århundradet, riktad mot en af förelöparne till den fruktansvärda strid, som utbrast vid pass ett sekel derefter. Det är den af biskopen Hippolytus författade stridskriften "Mot Noetus." Noetus uppträdde i staden Smyrna med den lära, att det var Gud, Fadren sjelf, hvilken i Jesus Kristus nedsteg till jorden och dog på korset. Presbyterrådet instämde Noetus att stånda till ansvar för sin lära. Hippolytus anför de bibelspråk, på hvilka denne stödde sin åsigt och som han åberopade inför rådet. Bland dessa förekomma Joh. 14, 9: "Den mig ser, ser fadren," samt Joh. 10, 30: "Jag och fadren äro ett." Men språket om de tre vitnena i himmelen, som också "äro ett," anføres ej såsom åberopadt af Noetus. Kan någon betvifla, att han skulle använt det, ifall det på hans tid hade stått att läsa i nya testamentet?

Origenes (död 254), som skrifvit vidtomfattande kommentarer, homilier och skolier öfver den heliga skrift, talar ingenstädes om de tre vitnena i himmelen, men väl om de tre vitnena "anden, vattnet och blodet," och att "de tre äro ett."

Af den kyrkliga skriftställaren Dionysius Alexandrinus (död 264) eger man ett bref till biskop Paulus af Samosata, i hvilket han bekämpar dennes åsigt, att Jesus var blott menniska. I stridskriften mot en sådan lära hade det väl varit på sin plats att jämte andra bibelställen anförä versen om fadrens, ordets och den helige andes enhet. Men Dionysius åberopar honom icke.

Ortodoxiens fader och den kyrkliga treenighetslärans egentlige upphofsman var den ryktbare biskopen i Alexandria Athanasius (död 373). Det är hans namn, förknipadt med kyrkomötet i Nicæa, som förkunnar utbrottet af det vilda kriget mellan de så kallade ortodoxerna och arianerna, hvilka senare förnekade, att Kristus vore Gud i absolut mening, och förklarade honom vara ett skapadt väsen. Bland Athanasius' efterlemnade skrifter finnas fyra tal mot arianerna och en afhandling om Ordets menniskoblifning; men hvarken i dem eller i andra afhandlingar, som äro af honom, nämnas de föregifna himmelska vitnena.

Basilius den store (död 371) var en af arianernas kraftigaste motståndare. Han egnade en stor del af sin skriftställareverksamhet till deras bekämpande, men ingestädes i hans skrifter finner man bland bibelställen, som han mot dem åberopat, de omtvistade orden i 1 Joh. 5, 7 & 8, ehuru detta mer än något annat kunnat tjena till försvarsmedel mot arianismen.

Basilius' ungdomsvän Gregorius Nazianzenus, som under sin oafbrutna häftiga kamp mot arianerna förvärfvade af ortodoxerna ärenamnet "Theologus," anför ur Johannes' första bref orden: "tre äro som vitna, anden, vattnet och blodet," men iakttagar en väl begriplig tystnad i afseende på de tre vitnena i himmelen.

Didymus (död 395) har efterlemnat tvenne skrifter, den ena "Om Treenigheten," den andra "Förklaringar öfver Johannes' första bref" (iust det bref, hvarom här är fråga). I ingendera kan spåras den ringaste antydning på det oäkta stället.

Detsamma är förhållandet med den af Epiphanius (död 403) skrifna Kättarehistorien, hvilket är desto märkligare, som hon vill vara en ortodox vederläggning af alla dit intills uppkomna "irrläror," samt för detta ändamål åberopar en stor mängd ställen ur nya testamentet.

Vi meddela till slut tvenne särdeles klara och afgörande intyg ur grekiska kyrkans litteratur. Det ena lemnas af tredje ekumeniska mötets handlingar; det andra af Cy-

rillus' stridskrift "Fördömelser mot Nestorius." Tredje ekeniska mötet, som hölls i Efesus år 431, var skådeplatsen för en häftig strid om arten af den gudomliga och den menskliga naturens förening i Kristi person. Å ena sidan stod Nestorius med sin mer rationella åsigt; å andra sidan Cyrillus, som tänkte sig föreningen såsom en substantiel enhet. Bland bibelställen, som i mötets handlingar och i Cyrillus' stridskrift åberopades mot Nestorius, är femte kapitlet af Johannes' första bref. Handlingarna anföra det från och med 5:te till och med 8:de versen; stridskriften från och med 4:de till och med 10:de. I begge källorne hafva 7:de och 8:de verserna den korta oförfalskade lydelsen: "Ty tre äro som vitna, anden, vattnet och blodet, och de tre äro till ett." — Om segervinnarne på efesinska mötet hade i 1 Joh. 5, 7 & 8 läst något om fadrens, ordets och den helige andes enhet, hvarför skulle då ur de verser, som de i öfrigt anför, hafva uteslutits just de ord, som varit tjenligast för dem att åberopa mot Nestorius?

Såsom en allmän anmärkning återupprepa vi, att ingen enda af de grekiske kyrkofäderna och skriftställarne anför orden om de tre vitnena i himmelen, ehuru det händer, att de citera både de näst föregående och näst efterföljande orden under sina bemödanden att i den heliga skrift finna stöd för treenighetsläran. Samma anmärkning kan utsträckas äfven till

V. De latinske kyrkofäderna under de fyra första århundradena. Man söker förgäfves ett citat af de understuckna orden äfven i sådana skrifter, der man säkrast kunde vänta att finna dem, t. ex. i Augustinus' polemiska verk mot arianerna, eller hos Hilarius, som till försvar för nicænska läran skrifvit icke mindre än tolf böcker "Om treenigheten."

Emellertid är det just hos tvenne latinska kyrkofäder, begge af äldre dato, nämligen hos Tertullianus (död 220) och Cyprianus (död 258), som ställets försvarare tro sig hafva funnit intyg, hvilka skulle tala till förmån för deras redak-

tion af 1 Joh. 5, 7 & 8. Vi meddela här dessa föregifna intyg.

Det som hemtats ur Tertullianus är af följande lydelse: "*Sålunda bildar fadrens samband i sonen och sonens i parakläten tre sammanhängande, den ene ur den andre, hvilka tre äro ett, icke en: hvarför ock stället "jag och fadren äro ett" syftar på väsendets, ej på talets enhet*" *).

Det fordras oförmåga af kritik, för att i dessa Tertulliani ord (hemtade ur hans skrift mot Praxeas) finna hvad de instuckna ordens vänner i dem söka. Det bibelställe, med hvilket Tertullianus här stöder sin treenighetsbetraktelse och som han ordagrant anför, är icke 1 Joh. 5, 7, utan Joh. 10, 30, der Jesus säger: "Jag och fadren äro ett." Enär der endast är fråga om fadren och sonen, men ej om den helige ande, skulle Tertullianus, som indragit äfven den sistnämnde i sin betraktelse, säkerligen hellre hafva anført versen om de *tre* himmelska vitnenas enhet, i fall den stått att läsa i hans nya testamente. Men han citerar den icke. Intyget vänder sig således just mot dem, som framdragit det till sitt försvar.

Det andra af de båda föregifna intygen lemnas af Cypriani skrift "Om kyrkans enhet" och har följande lydelse:

"*Herren säger: jag och fadren äro ett. Och återigen är det skrifvet om fadren och sonen och den helige ande: och tre äro ett.*"

Onekligen har detta intyg ett visst sken för sig. Tvenne olika bibelställen äro här åsyftade. Det ena är, likasom hos Tertullianus, Joh. 10, 30; det andra är utan tvifvel 1 Joh. 5, 8. Men saken finner sin förklaring deruti, att orden "anden, vattnet och blodet" af Cyprianus, likasom af andra kyrkofäder, ansågos *beteckna* fadren, sonen

*) På grundspråket: Ita connexus patris in filio et filii in paraclete tres efficit coherentes alterum ex altero, qui tres unum sunt, non unus: quomodo dictum est Ego et pater unum sumus, ad substantiæ unitatem, non ad numeri singularitatem.

och den helige ande. Så heter det hos Augustinus (död 429) i hans skrift *"Mot arianen Maximinus:"*

"Om vi vilja utforska hvad som med dessa ord (anden, vattnet och blodet) blifvit betecknad, så är det ingalunda orimligt, att dermed förstås sjelfva treenigheten, som är en Gud, fader, son och helig ande, om hvilka med största sanning kunnat sägas: "tre äro vitnena" och "tre äro ett," så att vi under andens namn hafva att förstå fadren, men under blodets namn sonen och under vattnets namn den helige ande."

Och hos Facundus, en kyrklig skriftställare i sjette århundradet, heter det, just med hänseende till ofvanstående citat ur Cyprianus:

"Om fadren, sonen och den helige ande säger aposteln Johannes: "tre äro som vitna, anden, vattnet och blodet, och de tre äro ett," betecknande med anden fadren . . . Detta aposteln Johannes' vitnesbörd har af den salige Cyprianus, i hans bok eller bref om enheten, blifvit förstådt om fadren, sonen och den helige ande."

Tischendorf upplyser, att man äfven i gamla grekiska codices finner den anmärkning skrifven i brädden bredvid 1 Joh. 5, 7 & 8, att "anden, vattnet och blodet beteckna fadren, sonen och den helige ande."

Jämte det att ofvanstående citat ur Augustinus och Facundus kasta den rätta belysningen öfver citatet ur Cyprianus, utgöra de tillika i och för sig sjelfva starka bevis mot de oäkta orden i 1 Joh. 5, 7 & 8.

Antagandet, att anden, vattnet och blodet beteckna fadren, sonen och den helige ande låg ganska nära till hands för bibelutläggarna på en tid, som gjorde ett gränslöst bruk af den typiska, symboliska och allegoriska tolkningen. Att brudens i höga visan spenar betecknade gamla och nya testamentet, ansigtena i kerubspannet de fyra evangelisterna, David Kristus, Bathseba kyrkan och Uria djefvulen — dessa och dylika stundom osmakliga foster af en fantastisk bibeltolkning, hvilka man än i dag kan på-

träffa, räkna till en del sina anor ända från kyrkofäderna. Andra hafva sitt upphof i medeltidens munkceller.

Det oäkta ställets upphofsman och den som först citerar det som verkligen skrifvet af aposteln Johannes, är den i historien illa beryktade afrikanske biskopen Vigilius (mot slutet af femte århundradet). I ett mot arianen Varimad riktadt verk, som han utgaf under det antagna namnet Idacius Clarus, förekommer nämligen följande:

“Johannes evangelisten säger till parterna): tre äro, som ställa vitnesbörd på jorden: vattnet, blodet och köttet, och de tre äro i oss; och tre äro, som ställa vitnesbörd i himmelen: fadren, ordet och anden, och dessa tre äro ett“ **).*

När Vigilius skref detta, var den kyrka, som han tillhörde, i det svåraste trångmål. De arianske vandalerna voro herrar i Afrika och hade i Hunnerrik fått en konung, som fanatiskt förföljde ortodoxerna***). Kallade till ett kyrkomöte i Kartago, uppmanades de att der bevisa sin treenighetsläras öfverensstämmelse med bibeln. I sin nöd tillgrepo de då det vitnesbörd, som den föregifne Idacius lagt aposteln Johannes i munnen. Kanske hade de äfven att uppvisa någon handskrift, i hvilken “Idacii“

*) Vigilius hade läst hos Augustinus, att Johannes' första bref skulle varit skrifvet till “parterna.“ Denna besynnerliga uppgift, som återfinnes i Augustinus' afhandling “Evangeliska frågor,” grundar sig på ett missförstånd. Hos den grekiske kyrkofadren Clemens Alexandrinus förekommer nämligen den anmärkning, att ett af Johannes' bref är skrifvet “till jungfrur.“ Ordet jungfru heter på grekiska *parthenos*. Detta ord torde Augustinus, som sjelf erkänner sin okunnighet i grekiskan, hafva trott betyda folknamnet *part*.

**) På grundspråket: “Johannes evangelista ad Parthos Tres sunt, inquit, qui testimonium perhibent in terra, aqua sanguis et caro et tres in nobis sunt; et tres sunt, qui testimonium perhibent in coelo, pater verbum et spiritus, et hi tres unum sunt.“

***) Åtminstone enligt deras egna berättelser. I allmänhet utmärkte sig arianerna för en fördragsamhet, hvilken förtjenar desto större erkännande, som motståndarne gjorde allt för att förspilla sin rätt dertill.

ord blifvit inflickade*). Hunnerik besvarade detta försök till bibeltextens förfalskande med att upplösa mötet och belägga flere af de ortodoxe biskoparne med svåra straff. — Men var å ena sidan förfalskningen så plump utförd, att hon hos en och hvar bort väcka misstankar — "Idacius" hade ej blott instuckit en egen vers, utan ock omarbetat den verkliga johanneiska versen om de tre vitnena**) — så hade dock å andra sidan vanan vid den symboliska tydningen af orden "anden, vattnet och blodet," underlättat dess införande i texten, och det vapen man sålunda erhållit till den bekämpade treenighetslärans skydd ansågs allt för behöfligt för att bortkastas. Det oäkta stället inkom i allt flere afrikanska handskrifter af det latinska nya testamentet, samt smittade därefter de spanska och italienska. Dock först efter lateranska mötet år 1215 erhöll det allmännare anseende. Att det i sextonde århundradet fick påflig sanktion är redan omtaladt.

När de lutherske teologerne, efter Luthers död, inflickade de falska orden i hans öfversättning af nya testamentet, åberopade de den lärde Erasmus' af Rotterdam auktoritet. Erasmus, som uteslutit dem ur de begge första af honom besörjda upplagorna af det grekiska nya testamentet, hade nämligen af kyrkliga påtryckningar låtit förmå sig att införa dem i sin tredje upplaga (af år 1522). Det skäl han i en försvarsskrift, "Apologia ad Stunicam," framdrager för denna förändring är väl det simplaste man

*) Det vore då icke ende gången som afrikanska kyrkan gjort sig skyldig till dylikt. Äfven S:t Athanasii symbolum anses författadt af någon landsman till Vigilius. Symbolet, som ursprungligen är skrivet på latin, förekommer icke i de äldsta handskrifter, som man eger af Athanasius' verk; ingen kyrkofader före sjette århundradet antyder dess tillvaro; Athanasius' egen moderkyrka, den grekiska, som icke kände symbolet före år 1000, har förnekat dess äkthet, och äfven i den vesterländska började man först i åttonde århundradet att påstå Athanasius vara dess författare.

**) Äfven denna omarbetning har influtit i en och annan latinsk codex. Deraf låter sig förklara, att en af de handskrifter, som vi citerat i en not, sid. 20 har, likasom Vigilius, ordet *köttet* i stället för *anden*.

kan tänka sig. Han skrifver nämligen: "Hos engelsmännen är funnen en grekisk codex*), som innehåller stället om de tre vitnena i himmelen. Ur denna britiska codex hafva vi intagit hvad som sades fela i vår, på det man icke skulle få något skäl att förtala oss, ehuru jag misstänker, att äfven denna codex blifvit tuktad till enlighet med latinarnes." —

Vi hafva nu gifvit läsaren en öfverblick af de historiska intyg, som blifvit åberopade för och emot de omvistade orden. Till dessa yttre intyg kommer ett af inre art. Den johanneiska skriftens tankegång och sammanhang fordra nämligen det falska ställets aflägsnande. Anförandet af de tre vitnena anden, vattnet och blodet är genom de förutgående verserna klart och tydligt motiveradt. Icke så de tre vitnena fadren, sonen och den helige ande. Denna trehet framträder alldeles oförberedd och fördunklar äfven meningen i den efterföljande 9:de versen, der det särskildt talas om "Guds vitnesbörd" (**).

Den utförlighet, hvarmed vi, i förhållande till denna afhandlings plan i öfrigt, hafva behandlat frågan om 1 Joh. 5, 7 & 8, har två anledningar: vi hafva velat öfvertyga läsaren, att vetenskapens förkastelsedom öfver detta stöd för treenighetsläran är oemotsäglich; och vi hafva velat ådagalägga huru oförsvarligt de män handlat, hvilka känt sanna förhållandet, men dolt, ja förnekat det inför församlingen ***).

*) Han menar dermed den af oss i det föregående omtalade Dublinhandskriften, som är blott några få år äldre än Erasmus' egen edition.

**) Se härom "Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament von Dr H. A. W. Meyer, Göttingen 1855." Meyer påpekar äfven det ojohanneiska i sjelfva diktionen; Johannes sammanställer väl Gud och ordet, eller fadren och sonen, men aldrig fadren och ordet. Huru sjelfva *tanken* genom inflickningen blifvit fördunklad, derom handlar Bunsen utförligt i företalet till sitt "Bibelverk."

***) Tyvärr är detta ej det enda våld på nya testamentets text, hvartill lutherske teologer låtit förleda sig. Katolska kyrkan, som tillåtit sig så mycket i den vägen, har dock ingenting att uppvisa jämförligt med det plumpa godtycke, som föröfvats i de af Hutter ombesörjda upplagorna af nya testamentet (Nürnberg 1599 och 1604), i hvilka bräddanmärkning, tillsatser ur den latinska Vulgata och af Hutter sjelf fabricerade luthersk-ortodoxa kraftsenenser blifvit instuckna i texten.

III.

Treenighetsläran och Skriften.

(Forts.)

De öfriga bevisen för den kyrkliga treenighetsläran: treenigheten antydd i döpselseorden, skapelsehistorien, serafsången o. s. v.; treenigheten i Mamres lund. — Slutsats af det föregående.

Sedan de understuckna orden i Joh. 5 blifvit aflägsnade ur den heliga skrift, finnes icke ett enda ställe, som omedelbart intygar den athanasianska treenighetslärans sanning. I sin åtrå att finna ett annat omedelbart stöd har man tillgripit de så kallade instiktelseorden till döpselsen: "döpande dem till fadrens, sonens och den helige andens namn". Här är icke platsen att utveckla det djupa och herrliga, som är inneslutet i dessa ord, när de nämligen uppfattas i nya testamentets egen ande och ej betraktas genom dimman af den antilogik, som går och gäller såsom S:t Athanasius' symbolum; men man skall hafva en klen föreställning om hvad bevis vill säga, i fall man antager, att tre personers i gudomen tillvara, väsensgemenskap, jämlikhet och enhet äro bevisade, blott fördenskull att orden fadren, sonen och den helige anden nämnas efter hvarandra. Vore *det* tillräckligt, så egde vi äfven en annan treenighet, nämligen fadren, sonen och englas-karan. I sjelfva verket nämner nya testamentet englarne oftare än den helige anden efter fadren och sonen och alltid vid de högtidligaste tillfällen. Paulus t. ex. upp-

manar Timoteus (1 Tim. 5, 21) vid *Gud, herren Jesus Kristus och de utkorade englarne* att med oväld sköta sitt embete. Jesus yttrar (Luk. 9, 26): "hvilken som blyges vid mig och mina ord, vid honom skall ock människans son blygas, när han kommer i *sin* och *sin faders* och *de helige englarnes* herrlighet." (Jämför Mark. 8, 38.) Och vid ett annat tillfälle säger Jesus om yttersta dagen, att när den kommer veta icke *englarne*, icke heller *sonen*, utan *fadren* allena (Mark. 13, 32). Att Jesus och Paulus på sådana ställen med tystnad förbigå den helige anden är ganska anmärkningsvärdt. Utom i döpselseorden (Matth. 28, 19) nämnes han i nya testamentet blott en enda gång jämte fadren och sonen, nämligen i 2 Kor. 13, 13: "Herrens Jesu Kristi nåd, Guds kärlek och den helige andens delaktighet med eder alla." Deremot förekomma flere ställen i evangelium af den beskaffenhet, att deras författare omöjligen kunde uttryckt sig så, om de under "helig ande" förstått en själfständig person i gudomen. Så t. ex. heter det i Matth. 3, 11: "han skall döpa eder i helig ande och eld"; i Apostlagerningar 10, 38: "Gud hafver smort honom (Jesus af Nazareth) med helig ande och kraft." I 2 Kor. 6 nämnes helig ande midt ibland andra opersonliga krafter och egenskaper: renlefnad, kunskap, långmodighet, godhet, oskrymdad kärlek o. s. v.*)

*) Det var först det andra ekumeniska mötet i Konstantinopel år 381, som offentliggjorde och påbjöd, att den helige anden är en person af samma väsen med fadren och sonen, samt förden skull bör tillbedjas såsom de. Före Athanasii tid var kristna kyrkan i allmänhet obekant med denna dogm, hvilket ej är underligt, då hvarken evangelisternas eller apostlarnes skrifter eller den mundtliga traditionen hade något att förkunna härom. Det stora antalet af kristne förestälde sig dit intills den helige anden som en i människans inre till helgelse verkande gudomlig kraft, lika opersonlig som Guds kärlek och öfriga egenskaper eller företeelsesätt. Sjelfve den kristne Cicero, såsom kyrkofadren Lactantius blifvit kallad, hade ingen annan uppfattning af den helige anden än just den. I hans arbete "Institutiones divinæ" — den första kristna dogmatik, som blifvit skrifven i vesterlandet — förekommer icke ens ordet treenig-

Under sökandet efter omedelbara intyg för treenighetsläran har man från nya testamentet, som dertill nekat sin tjänst, vändt sig till gamla testamentet, i förhoppning att på dess vidsträckta fält finna hvad man efterträdde.

het eller trefaldighet. Han talar der blott om två personer i guden. "Fadren och sonen", säger han på ett ställe, "äro en enda Gud, ty både är hvardera likasom de två och de två likasom en. Enär den enes förstånd och vilja är i den andre eller snarare en i begge, så kan med rätta den ene Gud kallas den tvåfaldige." — Deremot fans det ganska tidigt inom kristna kyrkan enskilda personer, som under bemödandet att förlika kristendomen med sin på platonska filosofemer grundade världsåskådning personifierade den helige anden och gäfvö honom plats i den kristliga triad, som de efter platonskt mönster uppställde. En bland de förste, som, efter hvad man känner, beträdde denna väg, var Justinus martyr (död 167), förut platonsk filosof. Han tänkte sig den helige anden som ett skapat, med englarne beslägtadt väsen. Origenes personifierade honom äfven och gaf honom, såsom sista momentet i den gudomliga triaden, en öfver englaverlden upphöjd plats, men var långt ifrån att tänka honom såsom Gud i absolut mening. För sådan erkände han icke heller sonen. "Likasom Guds son och den helige anden äro ojämförligt upphöjde öfver allt annat, äfven öfver andeverldens högsta grader; lika, mycket eller än mer är fadren upphöjd öfver sonen själf;" yttrar i sina kommentarer till Johannes denne den mest bibelkunnige, mest beundrade af alla kyrkliga skriftställare. För öfrigt är bland grekiska kyrkofäder Teophilus Antiochenus, bland latinska Tertullianus den förste, som i kristna dogmatiken infört det från hedniska filosofien lånade ordet treheten eller trefaldigheten (på grekiska: trias; på latin: trinitas). De före nicænska mötet i kristna kyrkan herrskande åsigterna i denna fråga kunna i korthet kännetecknas på följande sätt. De söndra sig i tvenne hufvudgrupper: den monarkianska och den logistiska. Monarkianerna (med undantag af den förut omtalade Noetus och andra så kallade patripassianer) lärde, att Jesus var en människa såsom alla andra människor, men ansågo honom af Gud utkorad till den högste af alla profeter, till grundläggare af ett Gudsrike på jorden och för detta ändamål specifikt besjälad och ledd af den gudomliga visheten. Den helige anden var för dem en Guds verksamhet i människan. Logisterna, hvilka, — såvidt de indrogo den helige anden i sina spekulationer och personifierade honom — tillika voro ett slags trinitarier, hade alla *det* gemensamt, att de betraktade sonen såsom *underordnad* fadren. Vi hafva redan med Origenes' egna ord anført hans tanke derom. En annan logist och trinitarie, Tertullianus, uttalar, på samma gång, han skarpt betonar sonens enhet med fadren, att sonen är ett *i tiden uppståndet* skapat

Ifvern, hvarmed detta skett, har så tillintetgjort all besinning, att de "bevis," som dermed åstadkommits, helst borde förtigas i detta arbete, som är skrifvet i allvarligt uppsåt och med en djup känsla af aktning för den fromhet, som finnes å motsatta sidan. Men enär tystnaden kunde missförstås, måste vi här meddela dessa "bevis." Gud förkunnar sig för Moses såsom Abrahams Gud, Isaks Gud och Jakobs Gud (Exod. 3, 6). Förklaringen af detta uttryck skulle icke ligga deruti, att israeliterna endast räknade tre patriarker under sitt fria nomadlif i Palestina, och att flere eller färre således icke voro att anföra, när det skulle läggas det förtryckta folket på hjertat, att Jahveh genom alla släktled varit deras *fria* faders Gud; utan skulle Jahveh med dessa ord, "Abrahams Gud, Isaks Gud och Jakobs Gud," velat antyda, att nicænska mötet och S:t Athanasii symbolum ha rätt, då de förklara honom vara tre personer, hvar och en af dem absolut Gud, men tillsammans blott en Gud. Samma antydan på treenigheten har man velat finna i det trefaldiga "helig, helig, helig, härskarornas herre," som seraferna uppstämman kring Jahvehs tron (Hes. 6, 3). Kyrkofadren Lactantius, som förklarade Gud vara icke treenig, utan *två*enig, skulle visserligen funnit ett lika starkt och lika beskaffadt intyg för denna tvåenighet i det faktum, att det mångenstädes hos profeterna (t. ex. Es. 49, 22; 50, 5) heter: "detta säger Herren, Herren," medan man ingenstädes finner ordet "Herren" tre gånger upprepadt; och logikens vänner skulle visserligen säga, att man med en sådan bibelutläggning kan bevisa hvad helst man sjelf behagar. I psalmistens ord: "himmelen är gjord genom Herrens ord, och all dess

väsen. Han säger t. ex. i sin skrift mot Hermogenes: "Derför att Gud alltid har varit Gud, har han dock icke alltid varit fader och domare. Det har funnits en tid, då hvarken synderna eller sonen voro: sonen, som allena gör Gud till fader; synderna, som allena göra Gud till domare." Läran, att sonen är underordnad fadren, ett lägre väsen än han, var i kristendomens tvenne första sekler den förherrskande.

här genom hans muns ande" (Psalm 33, 6), finner man både *Herren* och *ordet* och *anden* nämnda, och vill derunder se treenigheten antydd. [Enär en *fyr*-enighet ej är i fråga, har man ej behöft personifiera eller hypostasera munnen äfven]. Vidare har man velat finna samma mysterium antydt i Jahvehs ord i skapelseboken: "låtom *oss* göra människan efter *vårt* beläte, den *oss* likna må" (Gen. 1, 26); "se Adam är vorden såsom *en af oss*" (Gen. 3, 22), samt "låtom *oss* förvirra deras tungomål" (Gen. 11, 7). Bibelforskare, som icke stå i någon bestämd dogmatiks tjänst, uppställa naturligtvis en annan förklaring af dessa pluralbeteckningar. Att de tre män, som besökte Abraham i Mamres lund och hos honom spisades med semlor, smör, mjölk och kalkkött (Gen. 18, 1—8), voro de tre personerna i gudomen, är ett antagande, som ljuder rent af fränstötande; men i en svensk bibelupplaga är det uttryckligen försäkradt vara den rätta tydningen. Således skulle det varit de två personerna i gudomen, som, medan den tredje fortfor att samtala med Abraham, begåfvo sig till Sodom och gästade hos Loth, samt för hvilkas räddning undan den otuktiga folkhopen nomadfursten utbjöd sina döttrar! — Vår uppgift kan omöjligen vara att utförligare granska sådana "bevis." De tarfvade något annat, nämligen ursäktande förklaringar af sin tillvaro, och sådana finnas tillgängliga både i historien och i psykologien. Som *utläggningar*, gjorda af en anspråkslös fromhet och en grubblande mystik, hvilka hvarken fordra bevisning för egen del eller vilja gifva någon för andras, upphöra de att vara fränstötliga och mottaga de helgden af barnasinnet naivit, som står skyddad mot kritiken och högre än den. Men som *bevis* äro de icke ens förtjenta af tillbakavisning.

Resultatet af den mönstring vi gjort är obestriddigt: kyrkans treenighetslära är *icke* omedelbart förkunnad i den heliga skrift.

Men måhända är hon det omedelbart? Vår afhandling i sin fortsättning kommer att besvara denna fråga.

Svarets utfall är af vikt. Varder det jakande, så har S:t Athanasii symbolum ingen skuld; då falla dess motsägelser på nya testamentet sjelf. Varder deremot svaret nekande — blir med andra ord tydligen ådagalagdt, att nya testamentet är alldeles främmande för motsägelserna i S:t Athanasii symbolum*), och varder det ytterligare visadt, att hvad skriften lär om Kristi person är en förnuftig lära, som med glädje kan anammas af både tanke och känsla; då är otvifvelaktigt en utsigt vunnen till stillande af den onödiga fejd, som betecknats såsom en kamp "mellan tro och vetande"; då är en ofta förekommande anledning till otro borttagen och en möjlighet har öppnats att i ett friskt och innerligt församlingslif förena de många, som tyst eller öppet afsagt sig kyrkans gemenskap af logisk motvilja mot några af hennes satser.

Af hvad vår undersökning hit intills gifvit vid handen att nämligen kyrkans treenighetslära icke är omedelbart biblisk — följer med nödvändighet, att hon icke är egnad att meddela de synpunkter, ur hvilka en protestant har att betrakta och utlägga skriftens utsagor om Kristus.

Vill han en allvarlig forskning, vill han med visshet erfara, huruvida kristendomens urkunder bekräfta eller vederlägga de dogmatiska satser, i hvilka han blifvit uppfostrad, bör han således *icke* skrida till sitt studium med den förutsättning, att Gud enligt nya testamentet är treenig, att Kristus är Gud och en af de tre personerna i Gud o. s. v.

Vill han en fast utgångspunkt, så har han att välja den i en omedelbart, uttryckligt och klart förkunnad biblisk lära. En sådan lära är, att Jesus var sann meniska. Derom äro *alla* enige. Den läran är således obestridligt berättigad att vara synpunkt för forskningen i skriftens kristologi.

*) Vi nämna för korthetens skull endast detta symbolum, men bedja läsaren tänka sig vårt omdöme öfver detsamma utsträckt äfven till Symbolum Nicænum, som likaledes räknas till vår kyrkas symbola.

Ur valet af denna synpunkt följer lika obestriddigt, att så länge nya testamentet icke tillägger Kristus andra egenskaper än sådane, som enligt dess författares föreställning låta förena sig med hans mänsklighet; så länge är man skyldig att antaga, att urkunderna icke vilja framställa honom såsom varande annat än människa. Man gör annars både dem och logiken orätt.

Ett af deras första och bestämdaste intyg om Jesus af Nazareth är det, att han var Messias. Och här möter den viktiga fråga, som vi i nästa kapitel af vår afhandling söka besvara. Har i Messias-föreställningen hos judarne ingått något element, hvilket de sjelfve betraktat som öfvermenskligt? Var den uppgift och värdighet, hvilken Jesus hade som Messias, af den art, att nya testamentets författare ansett omöjligt, att Gud kunnat gifva denna värdighet att bäras, denna uppgift att lösas af en människa?

IV.

Messiasidéen hos Judarne före och vid Jesu tid.

Den ursprungliga politiska messiasidéen. Zoroasterlärans inflytelse. Monismens öfvergång i dualism. Dualismens försoning genom förening af begreppet om en sedlig frälsning med den politiska räddningen. Härigenom oklarhet i afseende på Messias' mensklighet. Oklarheten skingrad genom platonska antropologien. Den transscendenta messiasidéen. Messias preexisterande meniska. Hans plats i idéverlden. Den himmelske och den jordiske Adam. Henochs bok, dess öden och innehåll. Messiasläran i Henoch och Midraschim. Utbildningen af lärans enskilda drag. Tidpunkten för Messias' ankomst. Verldsåldrarna. Domen. Kabbalan och det mystiska talet 666.

De äldre profeterna, som alla tillhöra den af politiska olyckor och förödmjukelser uppfyllda tiden mellan Salomos rikes delning och babyloniska fångenskapens slut, äfvensom de yngre, hvilka lefde efter exilen intill fjerde århundradet före Kristus, uttala förhoppningar om en herrlig framtid för Israel, då det ur sin förnedring skall upplyftas till den mäktigaste af jordens nationer. Redskapet, som Gud till förverkligande af denna framtid har utsett, varder en furste af den legitima, från Betlehem i Juda härstammande davidiska konungafamiljen; han skall samla folket omkring sig, besegra alla dess fiender och grunda en verldsmonarki, i hvars tid spiran skall föras af rättvisan och mildheten samt hedningarne med Israel förena sig i att tillbedja Jahvehs namn.

Detta hopp alstrades naturenligen af det jämmerfulla tillstånd, i hvilket Israel var nedsjunket, och den dock alltid lefvande tanken, att Abrahams säd är Guds förbundsfolk, på hvilket han ej skall vredgas till evig tid utan slutligen uppfylla sina löften, när det ångnat och bättrat sig.

Profeterna uttalade sig icke med bestämdhet om tidpunkten för den väntade segerfurstens ankomst, ej heller om det namn, som han skulle bära. Benämningen "den salvade" eller "den smorde" (på hebreiska språket *Messias*, משיח, på grekiska Kristus, *Χριστός*), valdes fördenskull i en senare tid till att företrädesvis beteckna honom, den bidade, som i sin person skulle förena konungens, öfversteprestens och profetens embeten.

Ur denna föreställning, hvars kärne var den politiska frälsningen, och som därför kan kallas *den politiska messias-idéen*, utvecklade sig hvad vi vilja benämna *den transcendenta*, hvilken var profeternas tidsålder främmande och först låter spåra sig i den efter Antiokus Epifanes' regering omkring år 160 författade bok, som under Daniels namn erhållit en plats bland gamla testamentets skrifter. Genom den långvariga bekantskapen med persernas odling och religion, hvars sedliga grundtankar och jämförelsevis rena former voro lika egnade att anslå de tänkande bland främlingarne som dess demonlära att intaga den stora massans fantasi, hade israeliterna, som bekant, tillegnat sig ej blott enskilda nya religiösa föreställningar, utan en väsendtligen annan verldsåskådning än den, som gifver sig tillkänna i deras äldsta litteratur*). Verlden, ifrån att

*) Såväl det ena som det andra har man likväl af dogmatiska skäl ihärdigt förnekat. Och som det inflytande zoroasterläran haft på judendomen redan länge sedan varit af vetenskapen påpekadt, har man velat ause denna åsigt "antiqverad", ehuru man ej förmått förebringa något slags vederläggning af de förnuftsskäl och historiska intyg, på hvilka ifrågavarande åsigt grundar sig. Det är redan i och för sig klart, att ett folk, så emottagligt som judarne under konungadömet för intryck från omgifvande nationer, icke kunde under mansåldrar lefva förströdt bland ett högre stående kulturfolk,

vara Jahvehs oomtvistade besittning, vardt till en tummelplats för striden mellan honom, den goda principen, och en ond princip; mellan ett himmelskt rike med dess englasskaror och ett himmelen motsatt, af Ahriman-Satan och

utan att i någon mån varda delaktigt i dess andliga egendom. Hvad judarnes sjelfständiga utveckling intill babyloniska fångenskapen hade åstadkommit var en jordmån passande för omplantering af zoroasterlärans grundtankar. Än mer ökades denna emottaglighet genom judiska kultens dåvarande beskaffenhet. En af deras häfdatecknare (Jost, *Geschichte des Judenthums*) har yttrat: "De bland babylonier och perser lefvande israeliternas religion grundade sig mer på historiska minnen än på en bestämd lära." Bredvid sitt utförliga offerceremoniel egde kulten nämligen en ganska utbildad dogmatik och var ända till Esra i saknad af erkända urkunder. "Jahveh är vår Gud, den mäktigaste af alla gudar", och "Jahveh har med Israel stiftat ett förbund till evig tid" — se der i få ord summan af läran; de fleste af de bortförde torde icke ens haft dessa satser inne (jmför Jer. 44, 18). Man misstager sig för öfrigt, om man tror, att det kaldeiskt-persiska inflytandet på israeliterna var inskränkt till tiden för deras nödtvungna fångenskap. Antalet af israeliter, som år 536 under Serubabels ledning återvände till Palestina, uppgifves (Esra 2, 64, 65) till 42,360 män med hustrur och barn jämte 7,337 tjenare och tjenarinnor — en ringa hop mot dem, som qvarstannade. Den andra invandringen under Esra och Nehemja, som timade år 459, således 129 år efter Juda rikets förstöring af Nebukadnezar, omfattade likasom den förra, blott en del af folket. Först vid Esras tid skedde omfattande, ihärdiga och fruktbärande ansträngningar, för att göra den mosaiska lagen känd och gällande; dit intills var fältet helt och hållet öppet för det persiska inflytandet, hvilket måste verkat desto mäktigare och mer ostördt, som israeliterna ansågo perserna dyrka samme gud som de sjelfve. (2 Krön. 36, 23 framställer Cyrus som Jahveh-dyrkare). Ända till omkring år 330 lefde israeliterna under persiska satraper, och långt in i grekiska tiden voro flere af de förnämste rabbinerna och skolstiftarne *babyloniske* judar. Hufvudsakligen genom dem fortgick utvecklingen af t. ex. engläläran fullkomligt efter persiskt mönster. (I förbigående må anföras att paradism, purim, Asmodi äro persiska ord).

Förnekelsen af en fruktbar beröring mellan Zoroasterläran och judendomen har sålunda alla skäl emot sig, och hon utgår ej heller från skäl, utan från en sinnesstämning, hvilken är lika förklarlig, som ursäktlig hos den, som en gång för alla antagit, att tron på gudomlig uppenbarelse skulle upphävas, om de religiösa idéernas utveckling ställes inom den historiska kausaliteten. Annorlunda förhåller sig med dem, som äfven i historien skönja Gud. De kunna

hans demoner beherrsadt rike, till hvilket menniskoverlden hör, hvadan ock Satan kallas "denna världens furste" (Joh. 16, 11; 2 Kor. 4, 4). Denna dualism, som vardt djupare, med ett allt mer vaknande syndmedvetande, kunde icke

fasthålla tron på gudomlig uppenbarelse, utan att stänga ögonen för det faktum, om hvilket filosofiens, religionens, hela kulturens häfder bära vitnesbörd, att det gifves en världsekonomi, i enlighet med hvilken folken af hvarandra mottaga idéer, för att, sammansmältande dem med sin förra idéegendom, på sjelfständigt sätt bearbeta dem till något högre och då åter föryttra dem. Idéen utgår som ungmö ur föräldrahemmet, föres till en främlings hus och förmåles med en älskling, för att alstra nya idéer: den lag, genom hvilken släktenas kedja bildas, råder äfven här.

Likasom den persiska kulturens och religionens inflytande på israeliterna efterträdades af den helleniska bildningens och filosofiens inverkan på detta mottagliga folk, så hade detta inflytande sina föregångare i den assyrisk-babyloniska och den egyptiska kulturen, hvilkas beröring med israeliternas andelif efterlemuat många och påtagliga minnen i gamla testamentets skrifter. Vi öfverlåta åt enhvar att intaga den ståndpunkt han behagar i frågan, huruvida de heliga sägnerna om världens skapelse, Adams syndafall, världsfloden och arken, tornbyggnaden i Babel och språkförbistringen, hvilka de assyriologiska forskningarna ådagalagt vara gemensamma för assyrer, babylonier och israeliter — huruvida dessa sägner äro ett för dem alla samfäldt arf ifrån de tider, då dessa trenne semitiska nationer ännu voro ett enda folk och hebreernas fäder ännu bodde i "Kaldéernas Ur," eller om de blifvit af hebreerna upptagna från babylonerna eller af babylonerna från hebreerna. Vår egen ståndpunkt i frågan är angifven af det faktum, att hebreernas odling var ojämförligt yngre än folkens vid Euftrat och Tigris, samt i det mesta beroende af deras äldre och mäktigare grannars. George Smith, genom hvars forskningar på stället de assyriska urkunderna kommit i vetenskapens ego, förlägger den babyloniska litteraturens utveckling till tiden mellan år 2000 och 1550 före Kristus och finner sannolikt, att de flesta af hennes nu återupptäckta legender förefunnos som muntliga traditioner, långt innan de upptecknades. Assyriologen Sayce anser, att de ifrågavarande assyriska texterna äro kopior af babyloniska original, hvilkas ålder uppgår minst till 1700 år före Kristus. Oppert, Sayce, Schrader och andre forskare hafva gjort mer än sannolikt, att äfven den hebreiska sabbaten (likasom de hebreiska vigt- och myntsystemen) är af babyloniskt ursprung. Babylonierna och deras föregångare, de s. k. ackadierna, delade sina månader i veckor af sju dagar, som voro helgade solen, månen och de fem planeterna. I en af Sayce öfversatt assyrisk kalenderskrift heter

öfvervinnas, den förlorade enheten och harmonien icke återställas, den stränga monoteism, till hvilken mosaismen omsider gestaltat sig, icke upprätthållas, utan genom det antagande, att striden ej skall räcka ständigt — att Jah-

det om den sjunde dagen, att han är "en helig dag, en hvilodag för de stora nationernas styresman." Sjelfva ordet sabbat förekom hos assyrerna under formen *sabbatu* och förklaras betyda "en hvilodag för ditt hjerta." Sedan hebreerna frigjort sig från polyteismen och särskildt från stjern-tjensten, ville de icke längre erkänna en sådan uppkomst af deras hvilodag; de sökte i sina egna traditioner efter en annan förklaring och stannade vid tvenne sådana: 1) sabbaten är stiftad, emedan Gud på den dagen hvilade från sina händers verk (Exodus); 2) sabbaten är stiftad till minne af israeliternas befrielse ur Egypten (Deuteronomion). — Äfven den älsta gammaltestamentliga kronologien hänvisar till förebilder i Egypten och Babylonien. Den som skriver detta har i en särskild skrift ("Urpatriarkernas slägttafla i Genesis och tideräkningen hos De sjutio Uttolkare") påpekat de märkvärdiga öfverensstämmelser, som uppstå mellan den egyptiska och babyloniska samt hebreiska tideräkningen, då man ur de älsta patriarkernas tafla utesluter den senare tillkomne *Set* och hans siffertal. Taflan visar sig då tillika innehålla de cykeltal, med hvilkas tillhjälp man var i stånd att inrätta kalendrarna utan märkvärda fel för hundratals år fram och tillbaka i tiden, samt afslöjar sig dermed som ett af de mest värnadsvärda monument man eger om forntida visdom. Sedermera har Oppert å sin sida visat, att de siffertal, hvarmed *Set* blifvit insatt i taflan, åvägbringar öfverensstämmelse mellan den babyloniska och den hebreiska tideräkningen för skedet mellan världens skapelse och syndafloden, när man nämligen låter mån-sosserna i den förra motsvara veckorna i den senare. Äfven den kaldeiska skapelseperioden, 168 myriader år, har sin motsvarighet i de 168 timmar, som skapelsen med sin påföljande hvilodag intager i Genesis.

Detta i all korthet om det assyrisk-babyloniska inflytandet. Vi återvända till det persiska.

Hvad särskildt angår den transscendenta messiasidéen, torde icke heller den hafva utvecklats sig ur sin nationella politiska kärna, utan att zoroasterläran dertill i någon mån medverkat. I persernas religionsurkund finner man läran om *Mithra*, Ormuzds son, som i tidens fullbordan skall nedkomma till jorden och störta Ahrimans välde; i den äldre rabbiniska och kabbalistiska litteraturen omtalas en engel med det greciserade namnet *Metatron* såsom varande det första af Gud skapade väsen, en furste öfver alla englar (likasom *Mithra* är furste öfver Izeds), Satans förnämste bekämpare (likasom *Mithra* är Ahrimans), mensklighetens förespråkare hos Gud och öfverbringaren

vehs makt och kärlek ändtligen skola göra sig gällande genom det ondas besegrande och människoslägtets förlossning ur dess kedjor.

Men hvem hade Jahveh utsett till att fullgöra detta stora verk? Hade han icke genom profeternas mun lofvat

af dess böner (likasom Mithra frambär Ormuzd-tjenarnes böner), samt slutligen (alldeles som Mithra) regnets och frukthetens giffvare. Denne Metatron säges af de rabbinske kommentatorerna vara åsyftad, der det talas om förlossaren (Gen. 48, 16), ansigtets engel (Es. 63, 9) och förbundets engel (Mal. 3, 1). Innan rabbinernas kommentarer gjorde namnet Metatron bekant, synes det hafva varit ett bland de englanamn, som bevarades inom kabbalisternas mystiska skola, hvårs ålder är vida högre än den judiske historieskrifvaren Grätz antager. Kabbalisterna begagnade det, likasom andra namn, för sina uträkningar. De funno t. ex., att den engel, om hvilken Gud sade: "mitt namn är i honom," var Metatron, ty summan af bokstäfverna i Guds namn Schadai (d. ä. allsmäktig) är lika med summan af bokstäfverna i Metatron då förste bokstafven i alfabetet får värdet 1, andre 2 o. s. v. Det i Daniels bok framträdande populära namnet på samme engel är *Mikael*. Rabbinske kommentatorer förklara uttryckligen, att med Metatron menas densamme som Mikael. Men lika ofta låta de veta, att *Metatron* är *Messias*. Samma embete som englarnes furste och människornas förespråkare bekläder äfven han. Metatron, Mikael och Messias äro i den ursprungliga föreställningen ett. Först senare göres en skilnad mellan Israels skyddselgel och Israels kommande förlossare. Den senare blir förmer än englarne; han blir, som vi få se, *idealmänniskan*. I Henochs bok äro de bestämdt åtskilda. Deremot möjligen ännu icke i Daniels; ty den obekante, som vid domen kommer i himmelens sky, "såsom en människas son," och åt hvilken våld, ära och rike gifves är troligen densamme som den sedermera omtalade "store fursten Mikael, som förestår Israels folk," och genom hvilken "Guds heliga folk skall fritt varda," för att derefter erhålla "riket, makten och väldet" bland nationerna. Att den obekante liknar "en människas son" har säkerligen ej den mening, hvori detta uttryck sedermera togs; äfven engeln Gabriel kallas i samma bok "en man," och engeln, som tyder Daniels fjerde syn, är "lik en människa." Dessa beteckningar torde blott afse att skilja Mikael-Messias och begge de andre omtalade englarne från de öfriga kring Jahvehs tron varande englaväsendena kerubim och serafim, som icke likna människor, samt från ofanim, som, egentligen betydande hjulen bakom Jahvehs kerubspann, redan vid denna tid voro personifierade och ansedda för en särskild englaklass. Före-

sitt förbundsfolk frälsning genom en telning af Jesse rot? Hade han icke utkorat en furste af Davids stam till att grundlägga en æra af frid och lycka för hela verldskretsen? Måste icke således den bidade Messias, den politiske befriaren, vara densamme som demonernas besegrare, den onda principens tillintetgörare, den etiske frälsaren? Detta antagande låg desto närmare till hands, som för de fromme israeliterna det onda hufvudsakligen framträdde i formen af förakt för den heliga lagen och fiendskap emot Guds förbundsfolk, hvilket förakt och hvilken fiendskap den davidiske ättlingen ju var bestämd att straffa. Så förändligades föreställningen om Messias, och med den nationelle hjeltens hägrande skepnad sammansmälte bilden af en med öfverjordisk magt utrustad verldsförlossare.

Härmed hade messiasidéen hunnit sitt andra utvecklingsstadium, men tillika behäftats med en åtminstone skenbar motsägelse, som måste lösas. Kunde man nämligen antaga för sannolikt, att han, hvilken Gud skulle bekläda med denna öfverjordiska makt, vore blott en stoftets son, en dödlig människa? Vore han icke snarare en engel, ja fursten för alla englar, denne Mikael, som ju ifrån begynnelsen varit Israels förespråkare hos Gud? I sjelfva verket fans en sägen, som styrkte detta antagande (se föregående not), och de, som voro förtrogne med österlandets visdom, hade åtskilligt att derom förtälja. Men å andra sidan hade profeterna uttryckligen förklarat, att han skulle vara människa, barn af en qvinna, ättling af Davids hus. Inkarnationsbegreppet, som kunde försonat motsägelsen genom att låta Mikael på den menckliga födelsens väg ikläda sig köttet, var ännu för judarne främ-

ställningen, att Mikael är Messias, utplånades väl snart ur medvetandet; men hade emellertid underlättat den rent politiska messiasidéens utveckling till dess senare transcendentia gestalt. Dertill bidrog äfven sjelfva Daniels bok, som lätt underkastade sig en annan tydning, och hvars uttryck "lik en menckas son" då togs som bevis för den sats att Messias, om hvilken det brukas, är den himmelske Adam eller idealmenckan.

mande. Visserligen vidhöllo folkets lärare i synagogorna och det stora flertalet af utläggare den nationella föreställningen om Messias' mensklighet och härkomst från David; och i den höga mission, som Gud anförtrodde menniskan Moses, i de underverk, som han genom denne förrättade, och i det nära umgänge, hvarmed han benådade honom, funno de ett intyg, att Gud skulle kunna uträtta än högre ting genom en blott människa. Men utan tvifvel kände de dock behovet af en vidare utveckling af Messiasidéen, hvarigenom de ovissa linier, i hvilka dess rika innehåll sökte gestalta sig, erhöles större klarhet och bestämdhet. De forskade för detta ändamål oförtrutet i profeternas skrifter; de tydde och förklarade dem med tillhjälp af en fantasirik, äkta österländsk exeges, som snarare aflägsnade dem ifrån än närmade dem målet; tills de slutligen under den allt starkare beröringen med grekernas kultur vunno en utvidgad idékrets, genom hvilken målet vanns. Messiasidéen inträdde i sitt tredje utvecklingskede*), i hvilket hon fick sin fullt transscendenta form.

*) I sitt arbete "Die Philonische Philosophie" yttrar d:r M. Wolff om den helleniska bildningens inflytande på judarne: "Såsom de alltid ganska hastigt låtit fatta sig af en mäktig andeströmning, så se vi det äfven här. Redan tidigt visa sig spår hos dem af det omgestaltade idélifvet: först, om än svagt, i den så kallade septuaginta ("de sjutio uttolkares" grekiska öfversättning af gamla testamentet), tydligare i de till vår tid bevarade fragmenten af filosofen Aristobulus, hos hvilken vi äfven finna det för alexandrinerna egenomliga allegoriska förklaringssättet af den heliga skrift redan temligen utbildadt. Vidare skåda vi denna omgestaltung i Aristeas' bok, i dramatikern Ezekiels dikter, i sibyllinerna och många andra litterära alster af de alexandrinske judarne, men framför allt i Vishetens bok. I den se vi icke blott *enskilda* platonska och pythagoreiska lärosatser sammansmälta med bibliska språk; utan äfven det hela ger sig tillkänna som en äkta produkt af den alexandrinske (helleniserade judiske) anden." — Förnämsta uppenbarelsen af denne anda är den bekante filosofen Philo, hvars system den här citerade författaren har framställt och belyst.

I sjelfva verket var det grekiska inflytandet på judendomen äfven i moderlandet Palestina så starkt, att det en tid hotade honom med fullständig undergång. I hans eget sköte uppstod ett parti, som.

Platos lära om en idéverld, i hvilken allt hvad i den fenomenella världens flod synes uppdykande och försvinnande eger sin sanna och eviga tillvaro, inneslöt den tanke, att äfven människosjälén är oförgänglig, att hvarje menskligt individ är såsom idé evigt, att dödens fenomen icke är personlighetens slutpunkt, ej heller den jordiska födelsen hennes begynnelse. Den spekulative tanken hos Plato, att personlighetens högsta existensform ej är bunden vid tidens och rummets kategorier, framställdes af honom själf och uppfattades af andra i den formen, att våra själar, innan de försänktes i sinneverlden, haft en af materien

medvetet arbetade på de nationella egendomligheternas utrotande och judendomens uppgående i hellenismen. Och sedan dessa bemödanden strandat mot en lycklig resning till nationalitetens bevarande, se vi dock äfven sådane män, hvilka innerligast fasthänge vid fädernas tro och bruk, genomträngde af grekiska idéer, och mången bland dem förstod blott på grekiska språket läsa sitt folks heliga skrifter. Om de, som af dogmatiska skäl förnekat det persiska inflytandet på israeliterna, vore tillgänglige för ett på historiska fakta grundadt resonnemang, så kunde man visa dem, att om den helleniska bildningen djupt inträngde i och omgestaltade det judiska tankelivet, så måste den persiska kulturen utfövat en icke mindre verkan på detsamma, helst dess motståndskraft emot den förra var ojämförligt större än mot den senare. Under den babylonisk-persiska perioden var först hela nationen, derefter en betydlig del af henne, *förspridd* bland ett orientaliskt folk, hvars gudsdyrkan, ja hela tillvarelsesätt egde, vida mer än de polyteistiske vesterländske hellenernas, något befryndadt med judarnes eget. Mot hellenerna åter stodo de, i lokal mening, i en temligen samlad massa och egde nu — hvad de icke egt under fångenskapen — ett nationalitetsmedvetande, bygd ej blott på den gemensamma härkomstens, utan än mer på den gemensamma och för dem egendomliga religionens grund samt till följd deraf utomordentligt starkt och fränstötande mot främlingar. Det var nämligen först efter exilen, som den egentliga judendomen bildade sig genom alla främmande elements stränga afskiljande (så t. ex. upplöstes alla mellan judar och utländska qvinnor ingångna äktenskap och en lag mot sådana inregisterades i de s. k. mosaiska urkunderna), genom ett högtidligt besvuret samhällsfördrag, genom samlande af de skrifter, som nu utgöra gamla testamentet, och deras upphöjande till myndighet för tron, genom synagogors inrättande, de heliga skrifternas afskrifning och spridning och andra medel för en allmän nationel folkuppfostran.

oberoende förnuftig existens och att likasom det gifves ett lif *efter* detta, så äfven *före* detta (pre-existensen).

För judarne med den höga föreställning de hyste om människan som Guds afbild, måste denna lära om pre-existensen egt något i hög mån anslående. Hon på en gång vann deras fantasi och fullständiggjorde deras verldsåskådning. Flerestädes i deras skrifter finna vi ett eko af densamma. Så vet Midrasch Neelam förtälja, att "*före människans födelse är hennes själ klädd i en luftkropp, liknande hennes senare kropp.*" I Jalkuth Chadasch läses: "*Innan själarna nedstiga i sinneverlden, bekläda de sig med en kropp af samma gestalt, som själen skall erhålla i denna värld.*" Och Philo betecknar människans sinliga tillvarelseform som följden af ett "*den himmelska själens nedstigande,*" och han yttrar på ett ställe med hänsyftning på pre-existensen: "*Själen har lemnat himmelen och, såsom i ett främmande land, invandrat i kroppen.*"

Var nu denna pre-existens en gemensam lott för alla själar och således icke kunde göras till något för Messias egendomligt, så väcktes likväl härigenom en tanke, som för de fromme på Israels förlossning bidande Abrahams barn måste varit hänförande och underbart lifvande — att ehuru icke ännu jordiskt född, icke ännu nedstigen i sinneverlden, *lefver* han dock, Davids ättling, lejonet af Juda, den genom profeterna förkunnade befriaren. Han *lefver* och har från skapelsens början lefvat ett sjelfmedvetet lif i Guds sköte, såsom han ock var förutbestämd i den allsmäktiges verldsplan. Men den höga mission, till hvilken han framför alla andra människor blifvit utsedd, förutsätter — så tänkte man vidare — hos honom motsvarande personliga egenskaper och en motsvarande plats i idéernas system. I förra hänseendet, d. v. s. på frågan, hvarför just *han* är den utvalde, svarade man med författaren till Henochs bok: "*Han är mäktig i all rättfärdighetens hemligheter, och vishetens ande bor i honom och deras ande, som gifva insigt, och lärans och kraftens ande och*

deras ande, som afsomnade äro i rättfärdighet.“ Han är i få ord, hvad Moses “den förste förlossaren“, såsom han af rabbinerna kallas — *icke* var: han är *fullkomligt* syndfri och rättfärdig. *En* sådan själ måste ju finnas, ty Guds skapande tanke, då han tänkte människan, var en fullkomlighetens tanke och måste i skapelsen hafva sin fullkomliga afbild. Härigenom var ock frågan om hans plats i idéernas system, den intelligibla världen, gifven. Han är förstlingen af sitt släkte, och som hans släkte är skapelsens krona och ändamål, så är han den förste af *allt* skapadt. Och då å ena sidan idéernas högre eller lägre plats i systemet — d. v. s. väsendenas i den intelligibla världen större eller mindre fullkomlighet — tänktes såsom bestämd af den ordningsföljd, i hvilken de framgingo ur den skapande viljan*); samt å andra sidan skapelsen tänktes, efter skildringen i Genesis, som en handling i tidsmoment; så gjorde sig den föreställning gällande, att ljuset, det första väsen, som af skaparens varde (Gen. 1, 3) frambragtes, var att uppfattas ej blott som det fysiska ljuset genom hvilket urmörkret öfver vatten skingrades; eller som det andliga ljuset, hvilket uppenbarar sig som förnuftslagar i naturen och i människorna, utan ock som det *personliga* ljuset, urmänniskan, prototypen, till likhet med hvilken människornas barn hafva att sträfvä, för att förverkliga det namn, med hvilket de blifvit uppkallade och som företrädesvis är hans: Guds son. Och då hvarje väsende eller idé, efter dess ordning i skapelsekedjan, betraktades som en genomgångspunkt för alla efterföljande, men Messias är den första idéen, det första af de skapade väsendena, så utbildade sig det talesätt, att likasom allt är skapadt *af* Gud, så är ock allt skapadt *genom* hans förstfödde son, såsom ock *till* honom, eftersom alla skola sträfvä att värda honom

*) Denna tanke ligger till grund för emanationsläran, hvilken spelat en så stor roll hos nyplatonikerna, gnostikerna och äfven i den kristna teologien.

lika. På detta syfta ock de judiske kabbalisternas uttryck, att han är "ljusets kanal" och "skapelsens förmedlare."

Den ordning, i hvilken den intelligibla världens väsenden framgått genom hvarandra utur den skapande urgrunden, får emellertid ingalunda antagas vara densamma, i hvilken själarne nedstiga i sinneverlden och i historien uppenbara sig som en kedja af släkten. Hade så varit, skulle Messias äfven blifvit den första jordmenniskan och i sinlig mening stamfader för människoslägtet. Så är det likväl icke. Han tvärtom är den siste af alla, som ikläder sig köttet, ty efter hans ankomst förestå, såsom profeterna bådadt, de dödas uppväckelse, yttersta domen och det eviga riket, hvori födelse och död ej mer skola råda. Fördenskull kalla honom Jalkuth Rubeni och andra rabbinska skrifter "den yttersta människan," "den andre Adam." I motsats till den jordiske förste Adam, genom hvilken synden och döden kommo i verlden och Ahriman-Satan fick makt öfver släktet, kallas Messias ock "den himmelske Adam." Att den jordiske hade sin prototyp i en himmelsk, derpå funno de rabbinske utläggarna antydningar i t. ex. Gen. 6, 6, der det heter:

"Och det ångrade Herren, att han gjort människan på jorden,"

hvaraf man slöt, att det ock fans en Adam i himmelen. samt i Gen. 1, 27:

"Gud skapade människan efter sin afbild; efter Guds afbild skapade han henne,"

der upprepningen af samme tanke antogs hänsyfta på den tvåfaldige Adam.

Härmed var den transscendenta Messiasidéen till sina hufvuddrag färdig, och hennes förbindelse med logosidéen ändrade ingenting i sak, utan blott i uttryckssätt. Vi återfinna i nya testamentets skrifter alla viktigare utvecklingsgrader af densamma ifrån den första, enligt hvilken Kristus är en blott nationel befriare, intill den sista och högsta, som betraktar den etiske förlossaren, idealmänniskan, i hans öfversinliga förhållande till Gud och idéverli-

den samt tänker honom som skapelsens begynnelse och historiens slutpunkt. Dessa grader, ehuru uppkomna efter hvarandra, utträngde dock icke den ena den andra, utan förefunnos alla vid Jesu tid inom judafolkets olika bildningslager. Medan de tre första evangelierna (de s. k. synoptikerna, Mattheus, Markus och Lukas) återspegla messiasidéen, sådan hon lefde hos den stora massan och framställdes i synagogornas populära föredrag, återfinna vi deremot hos Gamaliels lärjunge Paulus den spekulativa uppfattning, hvilken gjorde sig gällande inom de lärda rabbin-skolorna, samt slutligen hos författaren till Johannes-evangeliet samma uppfattning förbunden med logosidéen. Ej blott att Paulus' framställningssätt har största likhet med de gamle rabbinernas; man igenkänner ända till ordalagen deras läror hos honom. Så möta vi t. ex. den ofvan påpekade rabbinska läran om en himmelsk och en jordisk Adam i Paulus' första bref till Korinterna (15 kapitlet), der det heter:

“Der är en sinlig lekamen, och der är en andlig lekamen. Så är ock skrifvet:) Den första människan Adam vardt till en lefvande själ; den ytterste Adam till en lifgifvande ande. Men icke först det andliga, utan det sinliga, sedan det andliga. Den första människan af jord jordisk; den andra människan af himmelen. Sådan som den jordiska, sådana ock de jordiska, och sådan som den himmelska, sådana ock de himmelska.”*

Vidare finna vi flerstädes hos Paulus, Johannes och Hebreerbrefvets författare den rabbinska läran om Messias som preexisterande och förmedlingspunkt vid skapelsen. Med omsorg skilja de här mellan Gud, *af* hvilken allt är skapadt, samt Messias, *genom, uti och till* hvilken verlden blifvit (jmför Kol. 1, 16, 20; 1 Kor. 8, 6; Hebr. 1, 2), samt äro ytterligare, till missförstånds undvikande, ange-

*) Enär de ord, som Paulus här citerar, icke finnas i gamla testamentet, är det sannolikt, att han anför en rabbinsk kommentar till Gen. 2, 7.

lägne att betona, det Messias sjelf är ett skapat väsen, om än det första och herrligaste af allt skapat. De kalla honom fördenskull *all skapelses förstfödde* (Kol. 1, 13); *den förstfödde af många bröder* (Rom. 8, 30); *Guds skapelses början* (Uppenb. 3. 14); *Honom som Gud gjort* (Hebr. 3, 2).

• Så framt icke den kyrkliga dogmbildningen haft sin utvecklingsprincip mer i sig sjelf, än i den heliga skrift, och om icke okunnigheten om messiasidéen, sådan hon hos judarne intill Jesu tid gestaltat sig, hade varit så djup bland de ekumeniska kyrkomötenas män; så skulle dessa läror om Messias' preexistens och ideala förhållande till den öfriga skapelsen väl svårigen kunnat missförstås ända derhän, att man i dem fann bevis för att Jesus Kristus vore det absoluta — den oändlige Gud sjelf.

Efter denna korta afvikelse in på nya testamentets område återvända vi till den judiska litteraturen, för att taga i betraktande dess i messianskt hänseende viktigaste monument, den så kallade Henochs bok*), hvars märkvärdighet ökas deraf, att hon blifvit återopad i Judas' (1, 15**) och använd i Petrus' andra bref. Författad

*) Efter att i många århundraden hafva varit ansedd förlorad, återupptäcktes Henochs bok i Abyssinien år 1773 af den berömde resanden J. Bruce, som hemförde två handskrifter af densamma. Sedermera hafva flera handskrifter, alla på etiopiska språket, blifvit funna i samma aflägsna land. Upptäckten vardt ingalunda helsad välkommen af kyrkans män, och handskrifterna, i stället för att öfversättas och offentliggöras,ingo hvila i biblioteken ända till år 1821, då äntligen prof. Laurence i Oxford, trots afstånd vinkar, utgaf en engelsk öfversättning af verket. Denna öfversättning, som enligt Dillmanns uppgift vimlar af grofva missförstånd, blef i sin ordning översatt på tyska 1833—1838. De tyske ortodoxe med J. Chr. K. Hoffmann i spetsen hafva i kyrkligt intresse antagit, att boken är författad efter Jesu tid. Det oriktiga i detta påstående har med genomgående grundlighet bevisats af ofvannämnde Dillmann (teologie professor i Tübingen och en af nutidens förnämsta orientalist), som år 1853 utgaf sin öfversättning och förklaring af densamma.

**) Tertullianus antager, att eftersom Henochs bok blifvit utaf en af de heliga skriftställarne återopad som källa, måste hon antin-

kort efter Daniels bok (prof. Dillmann, som öfversatt henne från etiopiska språket, antager omkring år 110, prof. Ewald omkring år 150 före Jesu födelse) i en tid, då den nationelle anden uppbjöd alla krafter till sjelfförsvaret mot den påträngande helleniska bildningen, utgör den bok det första bekanta försöket att emot den grekiska domen och den bland judarne kringisiggripande skejicismen upprätta ett system af rent biblisk verldsåskådning samt åsyftar tillika, i den antagna gestalten af gudom uppenbarelse *), att upplifva de frommes i Israel och förskräcka hädarna med bebådandet af Messias' ankomst och den förestående verldsdomen **).

Det var naturligt, att en författare, som hade ett sådant syftemål, skulle med förkärlek teckna bilden af Israels väntade frälsare och i denna samla till ett helt de spridda drag, som voro att finna i profeternas skrifter och i rabbinernas kommentarer. Och då det inflytande, som

gen vara äkta, det vill säga skrifven eller dikterad af Henoch, eller åtminstone innehålla en ända från Henochs tid bevarad sannfärdig tradition. De som drifva läran om bokstafsinspirationen vore skyldige att göra samma antagande.

*) Boken talar i erkefadrens Henochs namn, som enligt Gen. 6 lefde före syndafloden och till följd af sitt fromma lefverne vardt af Gud borttagen.

**) Bokens första del utgör en berättelse om de i Gen. 6, 1 antydde englarnes fall; deras umgänge med jordens döttrar; de i umgänget aflade resarne och den förödelse, som de anstälde bland människorna; den genom englarne åstadkomna utbredningen af konst och kunskaper; förderfvet, som deraf uppkom: Henochs sändning till jorden att förkunna englarne deras dom; straffets verkställande på dem; resarnes öde och slutligen syndafloden. Samma del skildrar färder, som Henoch företagit på jorden och i himmels lägre sfärer, hvarunder englar förklara allt hvad han skådar.

Andra delen redogör för Henochs resor i den högste himmelen, der den preexisterande Messias' herrlighet för honom uppenbaras.

Tredje delen, kallad "de himmelska ljusens omlopp," är ett originelt försök till biblisk astronomi.

Fjerde delen innehåller Henochs som yngling upplefda drömsyner, i hvilka judafolkets historia går i allegoriska bilder förbi hans öga.

Femte delen består af varnings- och förmaningstal.

Henochs bok utöfvat, ingalunda varit inskränkt till dess författares samtid, utan sträckt sig med säkerligen ökad kraft till efterföljande släkten och låter spåra sig på mångfaldiga ställen i nya testamentet, ej blott i de förut nämnda brefven, utan ock hos synoptikerna, hos Paulus, i Johannes' uppenbarelse; så är det af största vikt att erfara, hvad ifrågavarande verk lärar om Messias' natur och mission, och hvad det menar, då det betecknar honom med just de namn, hvilka Jesus företrädesvis använde om sig sjelf, nämligen "människans son" och "Guds son." All Henochs bok dermed säga, att Messias är Gud? Det är af vikt att få denna fråga besvarad, ty boken är otvifvelaktigt en af de källor, ur hvilka Jesu landsmän och omgifning hade hemtat sin föreställning om dessa namns betydelse, och vi finna ingenstades i nya testamentet ett spår, som kunde antyda, att Jesus eller hans lärjungar gifvit en ny förklaring af desamma. Öfver allt förutsättes deras betydelse såsom för folket och för läsaren bekant. Vi vilja här med Henochs boks egna ord redogöra för dess Kristuslära.

Till en början finna vi Messias' preexistens förkunnad. Henoch, som på Guds befallning blifvit lefvande upptagen i himmelen, erhåller englar till ledsagare, som förklara hvad han ser i dess saliga boningar . . .

"Och der," berättar han, "såg jag en, som hade ett dagarnes hufvud (bedagadt utseende), och hans hufvud var hvitt som ull; och hos honom var en annan, hvars anlete var som en människas, och behagfullt var hans anlete, likt de helige englarnes. Och jag frågade en af englarne, som gick med mig och visade mig alla de förborgade tingen, om denne människoson, hvem han är och hvarifrån han är och hvarför han går med dagarnes hufvud. Och han svarade och sade till mig: "detta är människosonen, som är rättfärdigheten, hos hvilken rättfärdigheten bor, och som uppenbarar alla skatter af det som är förborgadt, emedan andarnes herre (Gud) utvalt honom, och hans lott inför andarnes herre har öfver-

träffat allt genom oförgänglig rättfärdighet. Och denne människoson, som du har sett, skall drifva konungarne och de mäktige från deras läger och de väldige från deras troner, och lösa de väldiges tyglar och krossa syndarnes tänder.“) (Kap. 46, 1—4).*

Än tydligare förkunnas preexistensen i följande ställe:
Och vid den tiden [då Henoch blifvit upptagen till himmelen] nämndes denne människoson hos andarnes herre, och hans namn inför dagarnes hufvud. Och innan solen och tecknen voro skapade, innan himmelens stjernor voro gjorda, nämndes hans namn inför andarnes herre. Han skall varda de rättfärdige och helige till en staf, att de stöda sig derpå och icke falla, och han skall varda folkens ljus och deras hopp, som äro bedröfvade i sina hjertan. Inför honom skola nedfalla och tillbedja alla, som bo på jorden, och de skola ära och prisa och lofsjunga andarnes herres namn. Och därför vardt han utvald och förborgad hos honom, innan verlden skapades, och in i evighet skall han vara inför honom.“ (Kap. 48, 2—7).

Messias' himmelska tillvaro och hans en gång förestående ankomst till jorden äro, lärar Henoch, en hemlighet för jordens mäktige; hans rike skall komma öfver dem såsom en tjuf om natten. Endast för de utvalde i Israel, Guds profeter och tjenare, har denna hemlighet blifvit uppenbarad . . .

“Ty förut (före domen) är människosonen för de mäktige förborgad: den högste har bevarat honom för sin makt och uppenbarat honom för de utvalde.“ (Kap. 62, 7).

Allt hvad som är i himmelen och på jorden, allt hvad som försiggår bland folken, alla Israels historiska öden syfta till ett mål: den fullkomliga människans uppenbarelse och grundläggandet af ett Gudsrike på jorden . . .

*) Författaren har här synbarligen tagit skildringen i Daniel (7, 9, 10, 12) till mönster.

"Och han (en engel, Henochs följeslagare) sade till mig (Hench): Alla dessa ting, som du har sett (himmelen, verldsbyggnaden, de för de orättfärdige beredda förvaringsrummen, Israels i en bildräcka framställda historia) tjena hans (Guds) smordes herrskap, på det han må varda väldig och mäktig på jorden." (Kap. 52, 3, 4).

Den plats Messias innehar i Guds verldsplan har sin motsvarighet i hans naturs fullkomlighet: han är "mäktig i alla rättfärdighetens hemligheter," och "vishetens ande bor i honom;" men hvad han är, det är han dock endast genom Guds nåd . . .

"Han är utvald inför andarnas herre efter dennes välbehag." (Kap. 49).

Det välde, som Messias skall grundlägga, är visserligen ett judiskt verldsrike, men förklaras i stigande oändlig utveckling till ett himmelskt rike. De fromme hafva dessförinnan att genomleva en stormig tid, en "svärds-tid," såsom Henoch kallar den, under hvilken de hedniska folken, förfärad öfver Israels återuppståndna och krigsiggripande makt, skola samla sina yttersta krafter, för att tillintetgöra det. Deras skyddsenglar (Dan. 10, 13, 14; 20, 21; 11, 1, 2; 12, 1; Zach. 6, 1—8) skola för-samla sig, rikta sina anleten mot öster till Gog och Magog, till parter och meder och ingifva deras konungar en stridsande, så att de som lejon frambryta ur sina läger och med otaliga skaror anstorma mot det heliga landet. (Hench kap. 56). Men Jerusalem, de rättfärdiges stad, varder ett hinder för deras hästar, och en förvirringens ande skall komma öfver dem, så att de strida inbördes och nedergöra hvarandra.

Sedan friden upprättats genom det messianska rikets fullständiga seger öfver de fiendtliga folken, skall Gud uppfylla det löfte, som han genom Hesekiel (37, 12—14) gifvit, att alla fromma Abrahams barn, hvilas ben hvila i främmande jord, skola uppväckas och återföras till deras fäders land, på det att äfven de till lön för sin fromhet skola få njuta af Israels triumf och smaka Mes-

sias' rikes frid och sällhet. Men ej blott till dem skall uppståndelsen sträcka sig: alla afsomnade släkten, israeliter och hedningar, rättfärdige och orättfärdige, skola i grifterna höra Herrens röst och infinna sig till domen (Joel 3, 2, 12; Dan. 13, 2) . . .

*“Och i de dagarne skall jorden återgifva hvad henne anförtroddes, och Hades *) återgifva hvad det anförtroddes, och Förderfvet **) återgifva hvad det är skyldigt. Och han (Gud) skall utvälja de rättfärdige och helige bland dem, ty dagen är kommen att de skola räddas. Och den utvalde (Messias) skall i dessa dagar sitta på sin tron, och alla vishetens hemligheter skola strömma ur hans muns tankar, ty andarnes herre har gifvit honom det och förherrligat honom. (Kap. 51, 1).*

Derefter kommer domen, hvilken först hålles i himmelen öfver englarne, hvarvid Messias' öfverlägsenhet öfver alla andra skapade väsen ådagalägges derutinnan, att det är han, som dömer äfven desse rene och himmelske andar . . .

*“Och andarnes herre satte den utvalde på sin herrlighets tron, och han skall döma alla himmelens heliges verk och med vågen väga deras handlingar. Och när han upphäft sitt anlete för att döma deras förborgade vägar, då skola alla med en röst tala och prisa och ära och upphöja och lofva andarnes herres namn. Och himmelens hela här skall ropa, och alla helige, som ofvan äro och Guds här, kerubim och serafim och ofanim ***) och alla maktens englar, och alla väldenas englar, och den utvalde (Messias sjelf) och de andra makterna, hvilka äro på fästet, öfver vattnet, skola alla med en mun*

*) Ett grekiskt ord, som motsvarar det hebreiska *scheol*. Begge dessa ord äro i vår svenska bibel oriktigt öfversatta med *helvete*. De betyda det för *alla* döda gemensamma skuggriket, der de förblifva intill domen, då de rättfärdige ingå i himmelriket, de orättfärdige störtas i *Gehenna*.

**) Öfversättning af *Abaddon* (Job 28, 22, Psalm. 88, 12, Uppenb. 9, 11) och *Apoleia*.

***) Se noten under sid. 43.

prisa och lofva och förkunna: "Pris honom och prisad vare andarnes herres namn i evighet och till evighet." (Kap. 61, 8—12).

Domen går sedan öfver människornas barn. Böckerna, i hvilka deras handlingar äro upptecknade, slås upp, engelskarorna församlas kring herrlighetens tron, som nu uppenbarar sig för de dödliges blickar, och en röst ropar:

"Uppslån edra ögon och höjen edra horn, om I det förmån, till att igenkänna den utvalde! . . . Och på den dagen skola alla konungar och mäktige och höge och de som innehafva fästena stå inför honom och se och finna, huru han sitter på sin herrlighets tron, och de rättfärdige dömas af honom i rättfärdighet, och intet fäfängt tal varder taladt inför honom. Då skall en smärta komma öfver dem, såsom kvinnans smärta i födslovåndan, då hon har svårt att föda. Och en del af dem skall se på de andre, och de skola förskräckas och nedslå sina anleten, och smärta skall gripa dem, när de se denne kvinnoson sitta på sin herrlighets tron . . . Och de skola nedfalla på sina anleten och bedja och sätta sitt hopp på denne människoson och anropa honom om förbarmande. Men andarnes herre skall nu nödga dem, så att de skyndsamt gå bort ur hans åsyn, och deras ansigten skola vara betäckta med blygsel, och mörker skall man hopa öfver dem. Och straffenglarne skola taga dem och straffa dem för att de misshandlat hans barn och utvalde. Men på denna dag skola de rättfärdige och utvalde varda frälsade och icke mer skåda syndarnes och de orättfärdiges ansigten."

Med domens fullbordan är det Messianska rikets första stormiga tidevarf öfverståndet. Den judiska verldsmonarkien förändligas. Himmelen, som hvälfver öfver de rättfärdiges hufvud; jorden, på hvilken de trampa; kropparne, som äro deras omhöljen, varda förklarade. Det himmelska riket (Βασιλεία των ουρανών) är förverkligadt.

"På den dagen", säger andarnes herre, "skall jag låta mina utvalde bo ibland dem (Messias och de helige

englarne), och skall omgestalta himmelen och göra honom till den eviga välsignelsen och ljuset. Och skall jag förvandla jorden och göra henne till välsignelsen, och mina utvalde skola bo på henne, men syndare och missdådare skola icke trampa henne." (Kap. 45, 3—5).

"Och i de dagarne," säger Herren, "skall jag och min son för alltid och evigt förena oss med jordens söner på rättträdighetens väg i deras lefnad." (Kap. 105, 2.)

"Från nu skall intet förgängligt mer vara, ty han, mannens son, har visat sig och sitter på sin herrlighets tron, och ordet af denne mannason skall gälla inför andarnes herre." (Kap. 69, 29.)

"Och andarnes herre skall bo öfver dem (de rättfärdige) och med menniskosonen skola de sammanbo och äta*) och nederlägga sig och uppstå från evighet till evighet. Och de rättfärdige och utvalde skola vara upphöjde öfver jorden och hafva upphört att nedslå sina anleten och varda iklädda lifvets (kroppens) klädnad. Men andarnes herre skall vara en lifvets klädnad, och dessa edra kläder skola ej föråldras, och er herrlighet skall icke aftaga inför andarnes herre."

Af de utdrag vi nu meddelat ur Henochs bok finner läsaren, att dess författare samlat till ett helt alla drag, som kunde tjena att förherrliga den väntade frälsaren: Messias är till, innan tecknen och stjernorna skapades; han medverkar vid de dödas uppståndelse; han sitter på Guds herrlighets tron och dömer ej blott menniskorna, utan äfven englarne; han grundlägger den eviga fridens

*) Att i uttryck af ganska materialistiskt slag kläda sina föreställningar om himmelriket var bland judarne vanligt. De fleste tänkte sig utan tvifvel det eviga lifvet endast som en förbättrad upplaga af det sinliga. Men äfven de, som höjt sig till en rent andlig uppfattning, försmådde ej att hemta sina bilder ur den populära åskådningen. Jämför Jesu ord: "Många skola sitta till bords med Abraham, Isak och Jakob i himmelriket" (Matth. 8, 11), hvilka ord kunna tjena som parallelställe till ofvanstående.

och rättfärdighetens rike. Men vi finna äfven — och detta är af största vikt för den fråga, som här afhandlas — att författaren ingalunda förgudar Messias. Till en sådan syftning finnes ej ett spår i hela hans verk. Han tvärtom iakttagar sorgfälligt att skilja mellan Gud och frälsaren. Messias är utvald af Gud "efter dennes välbehag," och det namn, hvarmed han oftast i boken kallas, är förden-skull "den utvalde." Hans andra namn är "mennisko-sonen," hvilket för Henochsbokens författare ej betyder annat än hvad det utsäger: att Messias, när han ur pre-existensen ingått i sinneverlden, är son af en människa. Han kallas därför äfven "mannasonen"*) och "qvinno-sonen." Hans öfriga namn äro "den smorde" (Kristus) och "Guds son," hvilken senare benämning både i gamla och nya testamentet brukas om enskilda människor och om människor i allmänhet (David kallas Guds son, 2 Sam. 7, 14; Adam likaledes, Lucas 3, 38; människor i allmänhet, Vish. 2, 18; Psalm. 82, 1; Matth. 5, 10; Rom. 9, 26; 8, 16; Matth. 5, 45; Apostl. Gern. 7, 28; Upp. 21, 7), men på grund af några messianskt tolkade ställen i psalmerna och profeterna företrädesvis tillägges Messias. Herr-lighetens tron, på hvilken menniskosonen dömer verlden, har han icke inne af sig sjelf, utan Gud har *satt* honom på densamma (Henoch 61, 8). Domen är honom *öfver-lemnad* (69, 29), och just på höjdpunkten af sin herrlig-

*) Hvarken Henochs-bokens författare eller någon annan judisk skriftställare före Jesu tid har ur orden: "Jungfrun skall varda haf-vande och föda en son" (Es. 7, 14) dragit den slutsats, att Messias skulle födas utan mans tillhjälp. Den rabbiniska utläggningskonsten var väl i hög mån godtycklig och fantastisk, men tillät sig likväl icke inlägga en sådan mening i dessa ord, helst en efterföljande vers i samma kapitel berättar, att samma jungfru verkligen med mans tillhjälp födde en son. Det hebreiska ord (עלמה), som blifvit öf-versatt med jungfru, betyder för öfrigt en ung kvinna, vare sig hon är mö eller icke. I höga visan (Kap. 6, 8) nyttjas ordet om qvin-nor i Salomos seralj. För att utmärka en verklig mö, begagnar gamla testamentet ett annat ord eller omskrifningar; se t. ex. Gen. 24, 16; Num. 31, 18 & 35; Dom. 11, 39; 21, 11, 12.

het, då han skall döma de himmelska härskarorna, instämmer han med dem i den lofsång, som de höja till Gud, andarnes herre, samt visar således äfven vid detta tillfälle, att han är ett Gud underordnad väsen. (Kap. 61, 10).

Vi hafva således kommit till det utslag, att enligt Henochs bok är Messias människa och icke Gud, på samma gång som denna bok i *högre* mån än de synoptiska evangelierna och minst i *samma* mån som Paulus och Johannes sträfvat att förherrliga honom och hänvisa på hans plats i tingens kedja som det första och fullkomligaste af alla skapade väsen. Samma utslag — vi upprepa det — gäller för hela den äldre israelitiska litteraturen: för de större och mindre profeternas skrifter, för den s. k. Esras fjerde bok, för alla i midraschim och talmud förvarade minnesvårdar af den äldre rabbinska skriftlärdomen*). Ur föreställningen, att Messias är blott människa, men den förnämste af sitt slägte, flyta ock alla de jämförelser, hvilka så väl rabbinerna som nya testamentets skriftställare älska att göra mellan honom å ena sidan samt sådana gammaltestamentliga gestalter som Melkisedek, Moses, Aron, David, Salomo, Elias å den andra. Så heter det t. ex. i Aboth Nathan kap. 33, der Sach. 4, 14 kommenteras:

“Här menas (med de två oljobarn, som stå i Guds grannskap) Aron och Messias, ty ingen visste hvem af begge stod närmare Herren, intills psalmisten (110, 4) antydde det genom orden: Herren har svurit, och det skall icke ångra honom: ”du är en prest till evig tid efter Melkisedeks sätt.” Deraf är tydligt, att Messias

*) Bland alstren af den senare judisk-kabbalistiska litteraturen, hvars egendomlighet ligger i hennes benägenhet att upplösa alla fasta former samt låta begrepp och gestalter sammanflöda, finnes visserligen en skrift, Tikkune Sohar (bihang till det kabbalistiska källverket Sohar), der det på ett ställe (Kap. 22) heter, att Messias är ett väsen med gudomligheten; men uttrycket får ej förstås i strängaste bemärkelse, ty kort förut (kap. 19) förklarar samma skrift Messias för en skapad varelse.

såsom prest till evig tid är för mer än Aron, som blott var rättvisans prest."

I Midrasch Coheleth sammanställas Moses och Messias såsom den förste och den andre återlösaren; på mångfaldiga andra ställen Adam och Messias såsom syndens upphof och syndens upphäfvare; såsom den jordiska människan och den himmelska människan o. s. v.

Jämför med vårt citat ur Aboth Nathan följande ställe i brefvet till hebreerna:

"Ty hvar och en öfversteprest, af menniskor tagen, varder för menniskorna satt öfver det Gud tillhör, att han skall frambära gåfvor och offer för synderna. — Och ingen tager sig sjelf den äran, utan den som kallad varder af Gud likasom Aron. Sålunda hafver ock icke Kristus sig sjelf förherrligat till att vara öfversteprest, utan den som talade till honom: du är min son, i dag hafver jag födt dig: såsom han ock annanstädes säger: du är en prest till evig tid efter Melkisedeks sätt. — Om nu fullkomlighet vore genom det levitiska presteambetet, hvad behöfde ännu efter Melkisedeks ordning en annan prest uppstå och icke efter Arons ordning? — Andre äro utan ed prester vordne, men denne (Kristus) med ed genom den som sade till honom: Herren hafver svurit, och det skall icke ångra honom: du är en prest i evighet efter Melkisedeks ordning. Så mycket bättre testamentes löftesman är Jesus vorden." (Hebr. 5, 1, 4, 5, 6; 7, 11, 20, 21, 22).

Likheten mellan dessa begge ställen är påtaglig och har helt enkelt sin orsak deruti, att kommentatorn i Aboth Nathan och hebreerbrefvets författare äro lärjungar af samma rabbinskola, hafva bildat sig efter samma mönster, samt i sina betraktelser utgå från samma förutsättning, att Kristus är blott menniska och således en storhet, som låter jämföra sig med storheter af samma ordning. Att anställa en jämförelse mellan det absoluta och det relativa, mellan det oändliga och det begränsade, mellan Gud och Aron, för att efter många och långa undersökningar komma

till det själfklara resultat, att det begränsade ej kan mäta sig med det oändliga, att Gud är för mer än Aron — till slik dårskap har hebreerbrevets författare ej gjort sig skylldig; men skulle visserligen så gjort, om han enligt det vanliga förmenandet velat inskräpa, att Kristus är Gud.

Vi hafva sett, att Messias, enligt den gammaljudiska kristologien, är bestämd att grundlägga ett verldsrike, som i stigande fullkomning skall gestalta sig till det eviga himmelska riket. Det nya Jerusalem, hvilket, liksom Messias själf, varit förberedt och föruttillvarande hos andarnes herre, (så lära på grund af Es. 49, 16 afhandlingarna Midrasch Neelam fol. 22, Taanith fol. 5 m. fl.), skall nedsänka sig på den förklarade jorden (jämför Uppenb. 21, 2); synd och död skola icke mer finnas (Henoch 69, 29; 91, 17; Coheleth fol. 71; jämför Uppenb. 21, 4), ty frukterna på lifvets träd äro nu människornas spis och deras dryck är ur det eviga lifvets brunnar (Henoch; jämför Uppenb. 22, 1, 2); solen skall icke skina mer om dagen, och månen ej om natten, ty der skall vara en evig dag, hvars ljus är Gud (Henoch 58, 6; Jalkuth Rubeni fol. 7 på grund af Es. 60, 19; jämför Uppenb. 21, 23; 22, 5). I dessa och andra sköna bilder skildras det tillkommande rikets herrlighet. Men dess högsta fulländning är först inne, då Messias nedstiger från den tron, som andarnes herre gifvit honom, och Gud varder allt i allom. Då först är förverkligad denna teokrati, af hvilken det ursprungliga israelitiska samhället var en svag och bristfällig jordisk afbild, och till hvilken själfva det segersälla Messiasriket endast är en öfvergång. Det var en människa — och idealmänniskan — som borde utgöra slutpunkten i människoslägtets historia; men sedan häfdernas bok igenslagits och förseglats med den eviga fridens insegel; sedan menskligheten uppnått sin bestämmelse, i det att hvarje Guds barn, hvarje medlem i det stora brödrskapet är vorden den förstföddes beläte lik (Rom. 8, 29); då äro de *alla*, såsom Messias, herrskare och skola alla regera i evigheters evighet (jämför Uppenb. 22, 5) och öfver detta folk af konungar är icke

längre en menniskoson, utan Gud sjelf den evige högste konungen.

“*Verldens nionde konung*“, heter det i afhandlingen Pirke Elieser fol. 11 med hänseende till denna lära, “*skall varda Messias, och Messias skall utbreda sitt välde från jordens ene ände till den andre. Men den tionde konungen varder den helige högtlofvade Gud sjelf. Då blir riket åter öfverlemnadt åt sin grundare, såsom skrifvet står i Esaias (2, 17): “Herren allena skall vara hög på denna tid” och (44, 6): “jag är den förste och den siste: förutan mig är ingen Gud” samt i Sacharja (14, 9): “på den tiden skall Herren blott vara en, och hans namn blott ett.”*

Äfven denna åsigt återfinnes i nya testamentet, der det läres, att Kristus, efter att hafva fullgjort de dödas uppväckelse och domen, samt besegrat sitt rikes yttersta fiender, de demoniska makterna, nedstiger från sin tron, och att den egentliga teokratien derefter börjar. Man läse Paulus’ ord:

“*Ty såsom uti Adam alla dö, så skola ock i Kristus alla varda lefvande gjorda. Men hvar och en i sin ordning; såsom förstling Kristus, derefter de som tillhöra Kristus i hans tillkommelse. Derefter änden, då han öfverantvardar riket åt Gud och fadren, då han gör allt välde och all makt och kraft*) om intet. Ty*

*) De efter-exiliske judarne förestälde sig, efter persisk förebild, englarne, såväl de gode som de onde, indelade i hierarkiskt ordnade härskaror. Daniels bok omtalar erkeenglar och englar. Henochs bok har redan flere klasser: hon nämner uttryckligen serafim, kerubim, ofanim, välden (αρχαί eller εφεσσαι) och herradömen (χυριότητες). Läran om den himmelska hierarkien och hennes motbild, den demoniska, utbildades vidare genom de judiske kabbalisterna: de olika klassernas antal, namn och rangordning bestämdes på det noggrannaste (de judiske kabbalisterna räknade tio englaordningar; de kristne tre hierarkier, hvardera bestående af tre ordningar). Ordningar, som förekomma i nya testamentet, äro troner (θρόνοι), herradömen (χυριότητες), välden (αρχαί), makter (εφεσσαι) och krafter (δυναμεις), jämför Col. 1, 16; Eph. 1, 21. I det ofvan stående citatet menas den demoniska hierarkien, hvilken såsom Kristi rikes fiende skall tillintetgöras.

han måste regera, tilldess han lägger alla fiender under sina fötter. Men då allt är honom undergifvet, då skall ock sjelf sonen varda undergifven Honom (Gud), som hafver undergifvit honom allt, på det Gud må vara allt i allom.“ (1 Cor. 15, 22—25, 28).

Den hänsyftning, som Paulus här gör på de fiender, hvilka Messias framför alla har att bekämpa, leder oss öfver till att betrakta en viktig sida af hans frälsningskall. Han är *demonernas besegrare*. Det messianska rikets förnämste fiende är djefvulen med hans härskaror. Genom Adams synd har mörkrets furste fått öfver menniskorna en makt, från hvilken de icke genom sig sjelfva kunna räddas. Redan i Henochs bok är frälsningen genom Messias hufvudsakligen uppfattad ur denna synpunkt. Vid domen, som Messias håller, skola de genom jordiska qvinnors lockelser fallne englarne (Guds söner i Gen. 6, 2, 4) bringas till sin yttersta straffort (Hen. kap. 18, 11—19 m. fl. ställen); demonerna och satanerna kastas i den eviga elden. Just i de begge århundradena före Kristus får demonläran en städse växande inflytelse på sinnena: den dualistiska verldsåskådningen drifves till sin yttersta praktiska följd, tron på djefvulens och demoniska maktens tillvara och ingripande i de menskliga förhållandena förgiftar folkets inbillningskraft och härjar likt en farsot. Det vimlar af besatte i tiden närmast före och vid Jesu uppträdande. I samma mån som det onda växte, måste man känna längtan efter Messias som befriare derifrån.

Också, ju mer historien nalkas tiden för Jesu lefnad, desto mer finna vi läran om Messias såsom menniskoslägtets förlossare från djefvulen utbildad till hvad hon var i Jesu dagar, sådan hon af nya testamentets skriftställare förutsattes som bekant. Lärjungarne och folket veta utan vidare förklaring hvem ”denna världens furste” (Jalkut Rubeni fol. 10; jämför Joh. 14, 30; 16, 11; 2 Cor 44,) är, hvars dom stundar; hvad det vill säga, att ”himlarnes rike” är kommet hardt när; hvilken skilnaden är mellan

hades, dit *före* domen alla orättfärdige skola kastas*); de känna betydelsen af orden "troner," "herradömen," "väl-digheter," "makter" o. s. v.**); de veta, att englarne som syndade i erkefadrens Jareds dagar (Henoch 16), icke äro samma väsen som demonerna, ty de förre äro bundne med mörkrets kedjor i tartaren (Jud. 1, 6; 2 Petr. 2, 4), medan de senare intill domen förblifva fria, och med sin furste Beelzebub hafva "välde i luften" (Eph. 2, 2) samt makt att fara i människors kroppar — allt läror till hvilka icke finnes spår i gamla testamentets skrifter, utan som genom föredragen i synagogorna och böcker sådana som Henoch måste blifvit gjorda allmänna bland folket.

I den rabbinska afhandlingen Pesikta Rabbathi meddelas följande messianska tradition:

"Satan frågade världens herre: "hvad är det för ett ljus, som är förborgadt under herrlighetens tron?" Gud svarade: "kom och se!" När satan trädde närmare, föll han förskräckt på sitt ansigte, utropande: "denne är det, som skall störta mig och hedningarne i helvetet enligt Esaias' profetia (25, 8): "han skall för evigt uppsluka döden." — Vid denna tid skola hedningarne fråga: "verldens herre! hur heter han, i hvars våld du skall gifva oss, och af hvad slag skall hans verksamhet varda?" Gud svarade: "Messias, hvars namn är Min rättfärdighet, han skall varda sitt folks frälsare. Hans fiender skola fly för honom, såsom psalmisten för-

*) Af denna skilnad vet lutherska dogmatiken ingenting. Öt-ver hufvud befinner sig kyrkans lära om de yttersta tingen i största förvirring. Luther synes af rent praktiskt intresse — för att slippa det ofog, som i katolska kyrkan bedrifves med själamessor och afgifter för de i skärselden varande själarnas bästa — förkastat läran om ett mellantillstånd, ehuru ett sådant på det bestämdaste läres i bibeln. Deremot är läran om helvetet främmande för gamla testamentet, ehuru man i öfversättningarna infört detta ord, genom att dermed öfversätta ordet *scheol*, der det nämligen så passat sig. På sådana ställen som t. ex. det der Jakob säger, att han varder med sorg nedfarande i *scheol* till sin son, har det ej gått an, der har man för den skull skrivit *grafven*.

**) Se näst föregående not.

utsade: och hans vedersakare vill jag för honom slå på flykten, och de honom hata vill jag plåga.“ — Men sedan hans fiender försvunnit, började den högtlofvade Gud underhandla med Messias. “Vet,” sade han, “att de som du tager under ditt beskydd en gång skola böja dig under ett svårt ok. Ditt öga skall sakna ljuset, dina öron blott förnimma smädelser, din näsa besväras af stank, din gom smaka bittra ting, samt bedröfvelse och smärta förtära din kropp. Behagar dig en sådan framtid? Vill du tåla dessa lidanden, så är det godt för dem; hvarom icke, vill jag förkasta dem.” Härtill svarade Messias: “verldens herre, jag gläder mig fast mer deröfver och påtager mig villigt alla lidanden, som åläggas mig, om jag blott derigenom förmår utverka, att du en gång uppväcker de kroppar, som genom Adams synd vordit grafvens byte, och icke blott alla dem, som dogo naturlig död, utan ock dem, som sönderrifvits af vilda djur eller omkommit i vattnen. Äfven missfallen skola icke vara undantagna, ej heller de ännu oskapade släktena (jmför Henoch 61, 5): alla dessa skola genom mig varda delaktiga af frälsningen.” Gud svarade: “så vare det.” — Vid denna tid beslöto hedningarnes furstar (skyddsenglar) sinsemellan: “lätom oss göra gemensam sak med Satan emot Messias och bekriga Adams efterkommande, som genom honom kunna varda frälsade.” Då sade den högtlofvade Gud till dem: “är ej er begynnelse vanmäktig, då föremålet för ert hat besitter hela min kärlek, såsom jag genom Esaias (42, 1) sade till israeliterna: “se, det är min tjänare, jag uppehåller honom, och min utvalde, för hvilken min själ har välbehag.” I skolen sjelfve förgöras och kastas i fjättrar, men det skall ej gå en menniskosjäl förlorad. — Och den tid, då Davids son skall komma, då skola de böja hans hals under tunga bjälkar. Men han skall höja sin röst till Herren, utbristande i denna klagan: “Verldens herre! förtärd är min kraft, min ande lemnar mig, är jag ej ett bräckligt väsen!” Derpå hänsyftar David, då

han utropade (Ps. 22, 16): *Mina krafter äro förtorkade som ett stycke af ett käril. Den högtlofvade Gud erinrade härtil: "O Messias, Josefs son, redan vid verldsskapelsen har du ju erbjudit dig att bära dessa lidanden."* —

Jalkut Simeoni innehåller samma berättelse, som är märklig äfven därför att hon hänvisar på föreställningen om en lidande Messias. Den genom israelitiska offerkulten gående åsigten, att man genom en annans, en representants lidande kan vinna försoning, vardt slutligen af enskilde skrifttolkare tillämpad på Messias. Tillämpningen låg också nära till hands, sedan den lära utbildat sig, att människorna genom Adams fall rättsligen råkat i dödens och djefvulens våld. Blott Messias, såsom den ende rättfärdige, kunde genom frivilligt åtaget företräde kall för menskligheten befria derifrån, medelst att lida hvad släktet borde lida *). Denna lära räknade dock alltid motståndare bland rabbinerna, samt vann föga anklang hos folket **); och om icke sådana ställen i profeterna som Es. 53 syntes nödga till dess antagande, skulle man väl svårigen heller kunnat förlika sig med tanken på en frälsare "full med värk och krankhet," "hvars gestalt är ledare än andra människors," helst denna bild var så skarpt motsatt den utlofvade herrlige segerhjeltens, som Jahveh utrustat med fullkomlighet och utsett att grundlägga den sista verldsmonarkien.

De som hyllade åsigten, att Messias skall lida på jorden, sökte på mer än ett sätt lösa den motsägelse, hvaruti hon stod till det vanliga föreställningssättet. Många valde den utväg att antaga *tvenne* Messias, så mycket mer som

*) Sohar yttrar: "När Gud vill låta frälsning komma menskligheten till del, slår han en rättfärdig, och för hans skull varda de andre hjälpte."

**) Jämför Mark. 8, der Petrus gensäger Jesus, när denne vill undervisa lärjungarne, att "människans son skall mycket lida och förkastas af de äldste och öfverstepresterna och de skriftlärde, samt dräpas och efter tre dagar uppstå igen."

åtskilliga andra motsägelser, med hvilka utsagorna och sägnerna om den väntade frälsaren voro behäftade, härigenom kunde lösas. Den först uppträdande skulle strida och lida; den andra strida och triumfera. Den förste skulle visa sig för folket ödmjuk och arm, ridande på en åsna och en åsninnas fåle; den andre i himmelens sky, på herrlighetens tron, omgifven af englaskarorna. Härigenom låte också tvenne hos folket gängse traditioner, den ena härstammande från Samarien, den andra från Judeen, försona sig med hvarandra. Enligt den samaritanska traditionen skulle Messias vara son af en Josef af Jerobeams kungliga släkt uti Efraims stam; enligt den judiska vara ättelägg af David genom hans son Nathan (jämför Luk. 3, 31) och således födas inom Juda stam. Man antog nu, att Josefs son ephraemiten skulle varda den förste Messias, och snart hade de skriftlärdes bibelutläggning ur profeterna framtrölat en fullständig lefnadsbeskrifning på honom. Josefs son ephraemiten är icke den hos Gud pre-existerande Messias, utan hans förelöpare, som skall uppträda i öfre Galileen, sedan han från världens alla änder församlat de spridda tio stammar, hvilka i Rehabeams tid undandrog sig Juda spira. I spetsen för dem skall han tåga till Judeens och den heliga stadens befrielse. Juda och Benjamins stammar resa sig nu och ställa sig under hans fana. Israels hedniske förtryckare öfvervinnas i flere fältslag, och Josefs son intågar under folkets jubel i Jerusalem, der han återställer tempeltjensten och offren. Men derefter skola uppfyllas psalmistens ord (Ps. 2, 2): "jordens konungar resa sig och rådslå med hvarandra mot Herren och hans smorde." De förskräckta grannfolken anropa Gog och Magog om hjälp, och med tallösa skaror storma desse in i det heliga landet, som varder en enda sammantrampad stig under deras hästars fötter, krossa allt motstånd och eröfra Jerusalem. Den smorde skall då efter många förödmjukelser och plågor dödas i sjelfva templet, på detta sätt gifvande sitt blod åt Gud till försoningsoffer för sin stamfader Jero-

beams synder, så att fullkomnas skall hvad Daniel profeterat, att det varder en bedröflig tid (12, 11), att ett folk skall komma till stadens och helgedomens ödeläggelse och den smorde varda dödad (9, 26). Först sedan allt detta skett, förestår ankomsten af den andre och större Messias, Davids son, lejonet af Juda, åt hvilken den förre blott var förelöparen. Och han, den andre, är det som skall tillintetgöra teokratiens fiender, uppväcka de döde, hålla domen och sålunda grundlägga det eviga fridens rike.

Andre deremot antogo endast *en* Messias, på hvilken skall gå fullbordadt allt som blifvit sagdt om begge, och det så, att sedan Messias blifvit slagen och dödad, skall Gud uppväcka honom och sätta honom på sin tron att döma allt folk. Denna åsigt närmar sig mest den genom Jesu öde bestämda kristologien i nya testamentet.

En åsigt, hvarom alla skriftlärde synas varit enige på grund af Micha 5, 1 var att Messias, Davids son, skall födas i Betlehem Efrata (Targum, Pirke Eleeser kap. 3; Berachoth fol. 5; jämför Matth. 2, 5).

Till slut några ord om rabbinernas försök att bestämma tidpunkten för frälsarens ankomst. Af judiska historien, likasom af nya testamentet, är bekant, att de skriftlärde och folket i Palestina allmänt väntade honom vid Jesu tid. Det faktum, att Johannes döparen, eldad af denna öfvertygelse, uppträdde såsom hans förelöpare — som den, hvilken skulle bana en jämn stig åt den anpal-kande konungen — samt med sitt predikande och döpande åstadkom en allmän rörelse i landet, är endast ett af de flere intyg, som vi ega om den tillförsigt, med hvilken man då motsåg "de ytterste dagarne" (en af de i synagogan vanliga benämningarna på messianska tidsåldern). De skriftlärde grundade väl sin öfvertygelse härom närmast på den tolkning de gifvit vissa ställen i Daniel (7, 25, 26; 9, 25, 26). De der omtalade sjuttio veckorna vore nämligen årsveckor. Man hade således att räkna sju gånger sjuttio eller 490 år från babyloniska fångenskapens slut till Messias' ankomst, och då man, ohistoriskt men

på grund af en utsaga hos Jeremias, antog fångenskapens längd till sjuttio år, så hänvisades man af denna beräkning temligen nära intill tiden för Jesu födelse. Men ytterst torde likväl antagandet, att Messias vid denna tid skulle komma, hafva sammanhängt med den bland inder, kaldeer, perser, judar, greker, romare och måhända flere folk allmänna föreställningen om fyra verldsåldrar, under hvilka ljuset och mörkret, det goda och det onda skola kämpa med hvarandra, tildess, när människoslägtet efter städse fortgående försämring synes hafva dukat under för det ondas makt, den femte verldsåldern skall inbryta med räddning och lycksalighet*). Judarne räknade likasom

*) "Budda," som i sjetten århundradet före Kristus uppträdde i Indien såsom religionsstiftare, förnekades af bramanerna bland andra skäl äfven därför att den fjerdre verldsåldern ännu icke vore tilländalupen. Grekiske skalden Hesiodus (900 år före Kristus) beskriver i sitt skaldeverk "Arbeten och Dagar," vers. 110—201, de olika verldsåldrarne, dem han till betecknande af en fortgående försämring benämner guldets, silfrets, kopparens och jernets. Sjelf anser han sig lefva i den bistra jernåldern, i hvilken människornas ondska tvungit de himmelska väsen, som längst qvarstannade på jorden, gudinnorna Blygsel och Rättvisa, att öfvergifva henne och återvända till Olympen. Jernåldern har börjat endast tvenne århundraden före skalden. Han kastar längtande blickar tillbaka till den herrliga herostiden, hvilken, såsom en kortare epok för sig, utgör ett lysande afbrott både mot den närmast föregående och den efterföljande verldsåldern. Hjeltarne, som stredo utanför Trojas murar, voro enligt Hesiodus, de siste af heroernas ädla och rättvisa slägte. Men att ett sådant kunnat uppkomma mellan så ondskefulla tider som kopparens och jernets berättigar honom till den förhoppning, att äfven jernålderns människor skola gifva plats för bättre och rättfärdigare.

Hos de trenne store romerske skalder, som tillhörde mansåldern närmast före Jesus — hos Virgilius (död år 19 f. K.), Horatius (död år 8 f. K.) och Ovidius (död år 16 e. K.) — återfinna vi samma föreställning om verldsåldrarne. Den sistnämnde beskriver i sin dikt "Förvandlingarna," vers. 89—162, efter Hesiodus' förebild guld-, silfver-, koppar- och jernåldrarne. Men vi finna tillika hos desse skalder ett uttryck af deras samtids allmänna föreställning, att jernåldern nalkas sitt slut; att dess ände skall betecknas af en omhvälfning, i hvilken måhända äfven romerska makten går under, samt att derefter den femte verldsåldern skall återföra guldålderns frid och lycka.

perserna 1000 år på hvarje verldsålder, och då 4000 år vid Jesu tid ansågos hafva förflutit från världens skapelse, men Messias väntades med det femte årtusendet, så gick denna räkning temligen väl ihop med den på Daniel

Horatius (Epodernas bok, XVI) och än mer Virgilius (IV:de eklogen) skildra denna kommande tid i färger och bilder, hvilka ega förvånande likhet med de messianskt uttydda ställena Es. 11, 6—8 och 41, 19. Också har man förmodat, att denna likhet ej är en tillfällighet. Virgilius återopar nämligen den cumanska sibyllan:

“Ultima cumæi venit jam carminis ætas;”

men nu är bekant, att de helleniserade judarne i Alexandria redan i andra århundradet före Kristus samlade och i judisk ande omarbetade de grekiska oraklen, sammansmältande dem med sina egna nationella profetior. I de ännu förhanden varande “Oracula Sibyllina” förekomma verser (III, 784—794), hvilka ögonskenligen äro bildade efter de ofvannämnda ställena hos Esaias. Virgilius källa torde hafva varit en handskrift af den judaiserande sibyllan. De ursprungliga sibyllinska böckerna kan han icke hafva sett, ty dessa, som för öfrigt hemlighöllos, gingo förlorade vid Jupiterstemplets på Kapitolium brand år 89 före Kristus.

Det ifrågavarande skaldestycket af Virgilius betraktades länge inom kristna kyrkan som en gud-ingifven profetia om frälsarens födelse och messianska tidsåldern. Äfven Sibyllan, sedan hon tidigt genom kristne, liksom förut genom judiske, bearbetare blifvit förfalskad, åtnjöt länge stort anseende i kyrkan. “Sibylla ljuger icke” (Sibylla non mendax) förmenar en af kyrkofäderna. I en gammal psalm om yttersta domen återopas hon vid sidan af David

*“Dies iræ, dies illa
Solveet sæclum in favilla
Teste David cum Sibylla.”*

Horatius kom väl aldrig till samma profetiska anseende bland de kristne som Virgilius och Sibylla; men det kunde dock icke undgå uppmärksamheten, att han i sin ofvan påpekade sång “Till romerska folket” hade förutsagt Roms fall:

*“Feriaque rursus occupabitur solum.
Barbarus heu cineres insistet victor, et Urbem
Eques sonante verberabit ungula,”*

en profetia, hvilken, likasom de hebreiske siarnes öfver Babylon, Tyrus, Jerusalem o. s. v., gick i ordagrann uppfyllelse.

Var nu, såsom vi sett, tron på en ny verldsålders nära förestående ankomst spridd vid Jesu tid ej blott i österlandet, utan ock bland hellener och romare; så saknades ej heller hos desse senare ett dunkelt rykte, att jordkretsens spira, fallande ur Romas hand,

stödda kalkylen. I sammanhang med läran om tusenåriga verldsåldrar stod ock den hos rabbinerna allmänna föreställningen, att det messianska riket skall bestå i tusen år, och att just med det sjette årtusendet Gud sjelf skall öfvertaga spiran (Pesikta Rabbathi fol. 2 m. fl.) Men enär hvarje lära tillika skulle hvila på profeternas utsagor, så sammanställde rabbinerna psalmistens ord (Ps. 90, 4) att tusen år äro såsom en Herrens dag, med Es. 63, 4: "En hämdens dag har jag i mitt hjerta;" med hvilken hämdens dag borde förstås Messias' regering, under hvilken alla Guds rikes fiender skola tillintetgöras*).

skall upptagas ef en judisk herrskare. Tacitus (Hist. V, 13) känner denna sägen och dess källa. "De fleste," säger han om judarne, "voro öfvertygade, att i deras gamla prestskrifter är sagdt, att österlandet vid den tiden skall resa sig, och män som utgått ur Judeen, rycka till sig världsherraväldet."

*) Läran om Messias' tusenåriga rike öfvergick från judarne till de kristne hufvudsakligen genom Johannes' uppenbarelse. Ehuru aldrig upphöjd till kyrklig dogm har denna lära genom sitt samband med läran om yttersta domen haft stor inflytelse på menskligheten och djupt ingripit i dess fantasi- och känslolif. Att apostlarna redan i sin lifstid väntade Kristi andra tillkommelse — hans uppenbarelse "i himmelens sky" — derom vitna flera ställen i nya testamentet (1 Kor. 15, 51—53; Hebr. 10, 37; Jak. 5, 7—9; 1 Petr. 4, 7, 17; 2 Petr. 3 m. fl.) Att döma af Math. 16, 28 och Marc. 13, 30 grundade sig denna tro på Jesu egna utsagor; han hade, enligt dessa ställen, uttryckligen förklarat, att någre, som tillhörde hans samtid, icke skola smaka döden, innan de sett människans son komma i sitt rike. Den längst lefvande af Jesu lärjungar var hans skötevän Johannes; han var således ock den siste, vid hvilken hoppet om löftets uppfyllelse kunde fästa sig, och den kraft, hvarmed han bar sin höga ålderdom, syntes för det yngre släktet som en bekräftelse på deras hopp. Äfven Johannes dog, men tron på de yttersta dagarnes närhet fortlevde, snart icke mer som en glad förhoppning, utan som en dyster förlamande dödeskänsla, genom många århundraden. Att i andra seklet Justinus Martyr ("Till juden Tryphon") och Irenæus ("Mot Kätterierna") samt i fjerde Lactantius (Institut. div. kap. 25) tala om domen såsom i deras dagar förestående, utgör endast enstaka exempel. I medeltiden, hos alla släktled, inom alla kristna folk, ända till trettonde århundradet fortlevver tanken, att världen går en snart stundande förstörelse till mötes. Och emedan Johannes' uppenbarelse sätter denna katastrof i

närmaste förbindelse med Roms undergång, så fortfor den gamle världsstaden, sedan hans makt längesedan var bruten, att vara medelpunkten för folkens uppmärksamhet. Då göterna under Alarik stormade Roms murar, och underrättelsen kringflög, att de herrligaste af dess hednatempel och storhets minnesvårdar sammanstörtat i lågorna, grepos folken djupare än någonsin af denna döds känsla. Detsamma var förhållandet, då Totilas' skaror tågade mot Rom. Barbarernas och tidens våldsverkan ödelade mer och mer af dess cæsariska prakt; men ännu reste sig Colisæums murar öfver förödelser, och i detta jettemonument sågo folken slutligen Rom sjelf, forntidens Rom, i motsats till det nya, hvars kyrkor, kloster och kojor uppväxte bland ruinerna. Derför var det en sagan, att när Colisæum faller, faller Rom, och med Rom världen. Tionde århundradet tillbragtes, isynnerhet i Italien, under allmänna dödsberedelser. Det bygdes icke mer på någon kyrka; hus och gårdar fingo förfalla, testamenten upprättades sällan, om ej till förmån för kyrkan — man befann sig ju åter i slutet på en tusenårig världsperiod, och Augustinus hade ju förklarat, att uppenbarelsens tusen år vore att räkna från Jesu födelse!

Äfven efter trettonde århundradet fortfor Johannes' uppenbarelse att vara en urkund, i hvilken grubblare och mystici läste den kommande delen af världshistorien. Hvarje århundrade har haft sina domprofeter. Den bekantaste i nittonde seklet är *Jung-Stilling*, densamme hvars "Förklaring öfver Johannes' uppenbarelse" förvred hufvudet på *Gustaf IV Adolf*. *Jung-Stilling* såg i *Napoleon I* den profeterade Antikrist. Men än ryktbarare är det adertonde århundradets förnämste apokalyptiker, den fromme prelaten *Bengel*, som hade uträknat, att Antikrist skulle rasa mellan åren 1832—1836, och Kristus återkomma den 18 Juni 1836, för att grundlägga tusenåriga riket. Till föga ära för vår tid funnos tusentals menniskor som med dödsångalan sågo året 1836 inbryta. 1835 års komet och de föregående årens koleraepidemi voro naturligtvis i deras ögon förbud om hvad komma skulle.

Om man ej af erfarenheten kände, huru seg fördomen är, skulle man våga hoppas, att svärmeriet nu vore nödgadt att se sig om efter en annan urkund; ty Johannes' uppenbarelse är icke längre en olöst gåta. Boken, som är författad år 68 under kejar Galba, in-skränker — hvar redan kyrkofäderna visste — sin synkrets till tiden, i hvilken dess författare skref och den derpå allra närmast följande framtiden. Det mystiska talet 666, med hvilket Bengel och andre apokalyptiker sysslat så mycket och som i sjelfva verket är nyckeln till det hela, har erhållit sin fullt tillfredsställande ovederläggliga förklaring. Då å ena sidan Johannes sjelf uttryckligen säger (kap. 13, 18), att talet 666 är "en människas tal," samt man å andra sidan känner de judisk-kabbalistiska bibeltolkarnes bruk att af ett namns bokstäfver uträkna dess talvärde; så borde den förmodan legat

nära till hands, att Johannes här syftar på en bestämd persons namn. Skildringen i sin helhet visar tillika, att den ifrågavarande personen måste varit en representant af det romerska väldet och en som följt de kristne. Redan kyrkofadern Irenæus var på väg att finna den rätta tydningen. Han gissade riktigt, att gåtans tydning låg i den kabbalistiska bokstafsträkningen, hvilken (såsom man finner t. ex. af Barnabas' bref) var bekant och öfvad bland de jude-kristne; och han trodde sig hafva funnit rätta lösningen i grekiska ordet *λατίνος* (*latinus*, *romare*), ty när talvärdena af detta ords bokstäfver hopläggas, erhåller man summan 666. Detta var det enda försöket till en förnuftig tydning allt intill våra dagar. Hvad Irenæus förbi-såg, var att Johannes synbarligen icke syftar på något så allmänt som ett helt folk, utan på en enskild, bestämd personlighet. Flere af vår tids forskare hafva samtidigt kommit på den rätta förklaringen. Kabbalisterna begagnade vid sina uträkningar inga andra bokstäfver än de hebreiska, som de ansågo vara uppfunna af Gud sjelf, samt i hvilkas form och inbördes ordning de sågo symboler af de högsta gudomliga hemligheter. Använder man nu det hebreiska alfabetet på föreliggande fall, efter det schema, att א betyder 1, ב 2, ג 3, ד 4 . . . י 10, כ 20, ל 30, . . . ק 100, ר 200, o. s. v.; så finner man, att talet 666 erhålles, då man hoplägger talvärdena af bokstäfverna i orden **קסר נרוז** som betyda *Nero Caesar*.

א	=	1
ב	=	2
ג	=	3
ד	=	4
ה	=	5
ו	=	6
ז	=	7
ח	=	8
ט	=	9
י	=	10
כ	=	20
ל	=	30
מ	=	40
נ	=	50
ס	=	60
ע	=	70
פ	=	80
צ	=	90
ק	=	100
ר	=	200
ש	=	300
ת	=	400
		666

Enär 6:an enligt kabbalan är det ondas signatur, så har Johannes med talet 666 ej blott velat gifva ett namnchiffer, utan tillika hänvisat på ett mystiskt, predestineradt samband mellan den onda principen och fursten, som försynen bestämde att bära ett namn med detta fatala bokstafsvärde. Just för att kunna framvisa ett sådant till och med i sjelfva namnen antydt, förutbestämt och djupliggande samband mellan skilda väsen och begrepp, begagnade kabbalisterna denna uträkningsmetod. Så t. ex. ansågo de bevisadt, att ormen, som Moses uppreste i öknen, är en förebild af Messias, emedan de hebreiska orden **נחש** (orm) och **משיח** (Messias) hafva samma bokstafsvärde.

Ⲛ = 50	ⲛ = 40
ⲛ = 8	ⲟ = 300
ⲟ = 300	ⲛ = 10
358.	ⲛ = 8
	358.

Härmed är förklaringen gifven på Johannes' ord (kap. 13, 18): "Här är visheten: den der har förstånd, han uträkne vilddjurets tal, ty det är en människas tal, och dess tal är sexhundrasextiosex."

Märkligt — och styrkande riktigheten af denna tydning — är att en gammal läsart har 616 i stället för 666. Denna läsart härrör från en latinsk afskrifvare, som i stället för att läsa *Neron*, såsom grekerna och judarne, läste, på latinska sättet, *Nero*. Den sålunda utelemnade slutbokstafven n (Ⲛ) motsvarar just det tal 50, med hvilket 616 är mindre än 666.

Af romerske historieskrifvare känner man, att under och efter Galbas regering gick ett allmänt rykte, att Nero ej var död. Folket trodde länge fullt och fast, att han plötsligt åter skulle visa sig, kommande med en stor krigshär från österlandet. Detta rykte, som genom minnet af tyrannens grymma förföljelser gjorde djupt intryck på de kristne, afspeglar sig äfven i Johannes' uppenbarelse, enligt hvilken han skall återkomma, ånyo bemäktiga sig världsväldet, anställa nya förföljelser, men slutligen besegras af den sig uppenbarande Messias.

Vi hafva utförligare behandlat denna specialsak, i ändamål att visa att äfven här röjes det innerliga samband, som råder mellan judiska litteraturen och nya testamentet — att äfven här den rätta förklaringen af ett mörkt ställe i det senare icke kunnat erhållas utan genom den förra.

Efterskrift.

Hilgenfeld, Colani m. fl. antaga, att de delar af Henochs bok, i hvilka Messiasbildningarna förekomma, äro senare tillägg, gjorda af en kristen. Vore detta riktigt, så finge de ofvan anförda citaten ett annat intresse än det, som vi här tillagt dem. De vore då endast att räkna till de många öfriga vitnesbörd, som ådagalägga, att i kyrkans äldsta tider gjordes en bestämd skilnad mellan den absolute Gud och Messias, Guds son. De skäl, som Hilgenfeld och Colani anført för sin mening, kunna dock icke rubba vår öfvertygelse, att Henochbokens messianska skildringar äro skrifna af en jude före Jesu tid, och att de i hög mån medverkat till att utdana och popularisera den Messiasbild, som föresväfvade det israelitiska folket vid tiden för Johannes döparens och Jesu framträdande,

hvilken bild likasom utgör de konturer, hvarinom den historiske Kristus' sköna gestalt blifvit af evangelisterna målad. Ingenstädes låter författaren till denna apokalyps den föregifne Henoch eller den föregifne Noah framkasta den svagaste profetiska antydning om, att Messias skulle lefva och lida så som Jesus lefde och led på jorden; huru ofta han annars faller ur sin roll, för att anspela på sin egen tids förhållanden, gör han det ingenstädes på ett sätt, som man skulle vänta af en kristen, lefvande i öfvertygelsen, att Messias redan uppenbarat sig och lidit för mensklighetens synder. Grundvalen, hvarpå han uppfört sin kristologi är allt igenom gammaltestamentlig. Det förnämsta skäl, som Colani anför för sin åsigt, att Henochbokens messianska delar äro skrifna efter Jesu tid, är hemtadt ur hennes 64:de kapitel, som beskriver svafvelångbad, belägna någonstädes i vestern, vid hvilka "konungarne och de mäktige och höge" söka sin kroppsliga helsa, medan deras själar dock brinna af vällust. Colani antager, att dermed menas de så ryktbara baden i Bajæ i Kampanien, och han tillägger: "Efter att hafva med förkastelsens dom bränmärkt denna vällust förvånar sig Henoch, [bör vara Noah, som här införes talande] — att jordens store kunna hängifva sig åt sina laster just i denna trakt, der de dagligen hafva för ögonen straffet, som beredes dem, ty, säger han, denna slätt vid foten af berget med smälta metaller sträcker sig öfver en af lågor uppfylld underjordisk dal, som är de fallne englarne hemvist och hvarifrån floder af eld framvälla. Detta ställe bevisar mig, som det synes, att Henochbokens messianska skildringar tillkommit efter Vesuvi första utbrott år 79 efter Kristi födelse. Ingen hade dit intills en aning om de vulkaniska krafterna i detta berg af smälta metaller." — Så långt Colani.

Förutsatt, att Colani hade rätt i sin gissning, att Henochboken i det ofvannämnda kapitlet anspelar på de ryktbara baden i Bajæ, så är dermed ingenting bevisadt med afseende på de ifrågavarande messianska skildringarnas ålder. Ty 1): Bajæ var långt före Jesu födelse en badort, känd för yppighet och vällust. Dess rykte för lyx och osedlighet var i Ciceros dagar lika utbredd som i Propertius' och i Martialis'. 2): Sedan uråldriga tider förlade man till Bajæ's omgifningar nedgången till Hades och förestälde sig derinunder vistelseorten för hvad Henochboken kallar "de fallne englarne". 3): Redan den skildring, som Virgilius i sjetten boken af sin Eneid gifvit af samma nejder, ådagalägger, att tillvaran af heta svafvelkällor, fumaroler och vulkaniska grottor med giftiga gaser var alldeles tillräcklig att ingifva föreställningen om "glödgade böljor" under marken derstädes, utan att dertill kräfdes något utbrott af Vesuvius. 4): Att Vesuvius var en vulkan visste man ganska väl före dess utbrott år 79. På kejsar Augustus' tid skildrar Strabo Vesuvius' topp med följande ord: "Toppen är till största delen flack, alldeles ofruktbar och af askgrå färg med grottartade fördjupningar och af elden frätta stenar: ett bevis (tillägger Strabo), att denna trakt förut

brunnit och haft en krater för elden.“ 5): Henochboken antyder icke med ett enda ord på ett vulkaniskt utbrott af det ifrågavarande berget, hvilket hon skildrar såsom bestående af guld, silver, jern, droppmetall och tenn; men förutspår deremot, att de heta svafvelhaltiga vattnen derstädes skola kallna och varda odugliga som helso-källor. Hade författaren verkligen haft Vesuvius i tankarne och känt dess utbrott af år 79, skulle han svårligen kunnat undgå frestelsen att profetera derom. De heta källorna uppkommo, menar han, vid en stor öfversvämning, då vattnen inträngde i den underjordiska dalen och blandade sig med dess flytande metaller. Han talar således om ett inbrott af vattnen, ej om ett *utbrott* af någon vulkan.

Emellertid är sjelfva antagandet, att Henochboken menat svafvelvattnen vid Bajæ, endast en tom gissning. Det är sant, att hon förlägger baden någonstades ”i vester;“ men man får dervid ej för-gäta, att det är Noah, som hon inför talande, och att med uttrycket ”i vester“ menas en trakt, belägen vester om Ararat eller berget, hvarpå arken stannade. Man behöfver icke gå så långt som till Bajæ, man behöfver icke öfverskrida gamla testamentets geografi och legendkrets, för att finna hvilken vestlig trakt den föregifne Noah menar. Det är nejderna kring Döda hafvet. Äfven der funnos ryktbara svafvelbad, hvilka särskildt de konungar och de höge och mäktige, på hvilka Henochboken syftar, besökte. Så vet man t. ex. af Josephus (Antiqu. XVII och De bello judaico I, 33), att Herodes begagnade sig af badorten Callirhoe öster om Döda Hafvet. Hela skildringen öfverensstämmer förträffligt med trakterna kring Döda Hafvet, likasom också alla de förnämsta händelserna i Henochsboken förläggas i och omkring Palestina.

I ett mycket nära beroende af Henochs bok står en annan judisk apokalyps, nämligen den s. k. Esras fjerde bok. Om denna skrifts ålder äro likaledes meningarna delade. Hilgenfeld antager, att hon författats omkring 30 år före Kristus; Volkmar åter anför särdeles starka skäl för att hon icke är äldre än kejsar Nervas regering. I det förra fallet — att författaren, en fröm farisä, lefvat i mansåldern närmast före Jesus — är Pseudo-Esra ett vitnesbörd vid sidan af Henochs bok om tillvaron af den transcendenta Messiasbild, som vi i det ofvanstående kapitlet tecknat, såsom den, hvilken omfattades af Jeeu samtida och lärjungar och hvilken föresväfvade dem som förkroppsligad i deras herre och mästare. I det senare fallet — om Volkmar har rätt — uppstår frågan, huruvida Pseudo-Esras Messiasbild tagit intryck af de kristnes föreställningar eller icke. Huru nu än denna fråga afgöres, blir resultatet för oss det-samma. Enligt Pseudo-Esra är nämligen Messias Guds son, af evighet preexisterande i Guds idéverld, och nedkommande i tidernas fullbordan på himmelens sky, för att med sin muns flammor tillintet-göra Zions fiender och grundlägga den sanna teokratiens välde på

jorden. Men med allt detta är dock Messias för denna apokalyps' författare ingenting annat än en människa, en ättelägg af David, en dödlig, som till slut skall, i likhet med alla sina bröder, skatta åt förgängelsen, för att tillika med den öfriga menskligheten uppväckas, när domen förestår. Antingen nu författaren af Esras fjärde bok själfständigt fullföljt utbildningen af den transcendenta Messias-idé han förefann hos sitt folk eller han tillika tagit intryck af de kristna Messiasföreställningarna, så återfinna vi dock hos honom den antropologiska grundåskådning, hvars tillvaro det framför allt annat har varit af vikt att fastställa, den uppfattning nämligen af människans andliga väsen, som gör det möjligt att inom detta väsens gränser tänka sig en personlighet, utrustad med de herrliga egenskaper, som tilläggas verldsfrälsaren, och mäktig genom Guds nåd att fullgöra det skenbart öfvermenskliga kall, hvartill Gud före tidernas begynnelse utsett honom.

En egendomlig ställning i fråga om Messias-idéens uppkomst och utveckling intager den bekante teologen Bruno Bauer, som senast i sitt arbete "Christus und die Cæsaren" (Berlin 1877) sökt häfda den i sanning öfverraskande mening, att Messiasgestaltens egentlige upphofsman är — romerske filosofen och statsmannen Seneca. Messiasbilden förefans enligt Bauer icke vid Jesu tid, utan är vida yngre. Det befruktande embryot till den messianska idéen tror sig Bauer hafva funnit i Senecas skrifter, särskildt i hans brefsamling, der man påträffar ställen sådana som dessa: "Det tarfvas oss en ledare och en uppföstrare. Ett stort antal synder bortfaller, om ett vitne står vid vår sida, när vi frestas till synd. Menniskoanden behöfver någon, som han kan ära med en vördnadsfull fruktan, mäktig att helga hans innersta väsen. Blotte tanken på en sådan hjälpare har en vägledande och bättrande kraft. Han är väktaren, mönsterbilden och normen, hvarförutan det förvända icke kan rättas" (Ep. 11). "Om det dock vore oss förunnadt att skåda den sannskyldigt dygdiges själ, huru skön, huru helig hon skulle synas oss i sin milda höghet! Om någon skådade denna gestalt, högre och mer glänsande än allt hvad ögat är vant att se i denna menskliga värld, skulle han ej då häpnande stanna, som hade han mött en Gud, och bedja i stilla bön, att denna åsyn måtte unnas honom utan synd? Och om hon då med sitt anletes inbjudande godhet uppmuntrar honom att nalkas, skulle han icke då tillbedjande nedluta sig och utbrista i dessa (Virgilii) ord: "Gynna oss, hvem du än är, och lätta de mödor oss trycka!" Och om vi endast vilja ära henne, skall hon hjälpa och upprätta oss. Men ärad varder hon icke genom djuroffer och tjurars fett eller genom bilder af guld och silver, utan genom ett fromt och rent sinne" (Ep. 115). På ett annat ställe (Ep. 120) anmärker Seneca, att denna dygdiga människas fullkomlighet visar sig deruti, att hon aldrig klandrar ödet, aldrig med bitterhet upptager hvad som vederfäres henne; hon är som "ett ljus, hvilket lyser i

mörkret." Vidare uttalar Seneca sin öfvertygelse, att den bild han sålunda tecknat icke är en väsenlös skugga, utan en verklighet, och han anser det för en pligt att hoppas och bida på denna verklighets uppenbarelse. På jorden kan det vara denna mönstermenniskas lott att fjättras, korsfästas, stympas, göras till offer för menskligheten; men hennes bättre del är dock alltid der, hvarifrån hon har kommit, nämligen i himmelen, ty "likasom solens ljus träffar jorden, men likväl befinner sig der, hvarifrån det utstrålar, så är också en stor och helig, för vår närmare kännedom af det gudomliga nedsänd själ visserligen i umgänge med oss, men på samma gång oskiljaktig från sitt ursprung (Ep. 41. jämför Prov. 5 och Constant 14).

Det är isynnerhet den yngre Catos förklarade bild, som föresväfvar Seneca vid teckningen af denna gestalt. Vid ett tillfälle (Constant. 14) uppställer Seneca samma spörsmål som Jesus besvarat i Matth. 5, 39, i det han frågar: "Hvad skall den vise göra, om någon slår honom på kinden?" Och svaret lyder: Hvad Cato gjorde, då man slog honom i ansigtet. Han vredgades icke, han vedergäldade icke förnärmelsen, han icke ens förlät henne, utan förklarade, att ingen skymf var honom tillfogad.

De beröringspunkter, som Senecas ideal af en vis och dygdig människa trots alla djupa olikheter onekligen företer med den judisk-kristna Messiasbilden, den tillbedjande hänförelse, hvarmed han skildrar en sådan andes skönhet, den förtröstan han uttalar, att detta ideal icke är en fantasiskapelse, utan en verklighet, som en gång skall uppenbara sig, och den nästan till en dogmbildning af kristen art inbjudande jämförelsen mellan en sådan själ och solens ljus, som "träffar jorden och likväl befinner sig der, hvarifrån det utstrålar" — allt detta har så inverkat på Bauer, att han tror sig i Seneca ha funnit "en verklig medarbetare på urkristendomen" och anser Messias-idéens uppkomst till fullo förklarad genom sammansmältningen af Filos Logos, den himmelske medlaren, med Senecas på jorden vandrande, undervisande och lidande sedehjelte. Och deraf följer då helt naturligt, att Bauer förnekar en inom sjelfva judendomen uppstånden transcendent Messiasidé, som skulle förefunnits hos Jesu samtida och hos Jesus sjelf, samt inverkat på lärjungarnes uppfattning af sin mästars ställning och kall. För att upprätthålla denna sin förnekelse måste Bauer påstå, att alla messianska ställen i den judisk-apokalyptiska och i den rabbinska litteraturen äro till tiden ganska sena frukter af judendomens beröring med kristendomen, ja i sjelfva verket icke annat än ett judiskt omarbetadt lånegods från kristna skrifter, samt att den messianska bakgrund, på hvilken evangelisterna och apostlarna tecknat Jesu lefnad och verksamhet, är rent artificiel — ett alster af föreställningar, som rotfäst sig inom kristna kyrkan, först sedan en lång tid förflutit efter Jesu död, och sedan den ur element i Filos och Senecas skrifter konstruerade Messiasbilden hunnit sammansmältas med bilden af den för denna idé ursprungligen

alldeles främmande gestalten af Jesus från Nazaret. Emedan den transcendenta Messiasbilden uppträder redan i den kaldeiska parafras af profeterna, som Talmud tillskrifver Jonatan, Usiels son (enligt Talmud lärjunge af den äldre Hillel), så förklarar Bauer denne Jonatan för en fabel. Om den ryktbare Bar-Cosiba, som under kejsar Hadrianus' regering samlade judarne till ännu en förtviflans kamp mot det romerska världsväldet, berättar Talmud, att när den store rabbi Akiba första gången såg honom, tyckte han sig genast i honom igenkänna bilden af den messianske konung, som skall befria Israel, trodde han sig ögonblickligt ha funnit stjernan, som enligt Bileams profetia (4 Mos. 24) skall uppgå i Juda, och kallade honom förden-skull Bar-Chochba (stjernesonen). Ehuru Talmud med denna berättelse biktat ett svårt misstag, begånget af den mest vördade bland alla rabbiner, och ehuru saken i och för sig sjelf har all sannolikhet för sig, förklarar Bauer denna berättelse för en fabel, endast därför att Talmud förutsätter, att Messiasbilden med sina bestämda drag och attribut då redan länge hade förefunnits bland israeliterna. Berättelsen om Bar-Cosiba och rabbi Akiba är, säger Bauer, en saga, en efterbildning från evangelierna, i hvilken rabbi Akiba spelar rollen af Johannes döparen och Bar-Cosiba rollen af Jesus. — Denna hyperkritiska gissning är framställd utan försök till sannolikhetsbevis.

Icke mindre djerf och osannolik är Bauers mening, att evangeliernas och epistlarnas messianska bakgrund är en alldeles ohistorisk fantasimålning af en senare tids händer. Om i nya testamentet någonting förefinnes, som omedelbart öfvertygar om sin historiskhet, så är det den förbudan, hvori de förutsätta, att judarne vid tiden för Jesu framträdande lefde, på den förestående ankomsten af en Messias, samt den kännedom de förutsätta hos folket om en utdanad Messiasbild och om alla de så att säga tekniska termer, hvori Messiasläran föredrogs i synagogorna, och hvilka återfinnas ej blott i evangelierna, utan äfven i den rabbinska litteraturen. Detta Bauers antagande sammanhänger för öfrigt med hans åsigt om de nytestamentliga skrifternas sena uppkomst, en åsigt, som det ligger utanför planen för detta arbete att kritisera.

Vidkommande de märkvärdiga beröringspunkterna mellan nya testamentets skrifter och Senecas skola vi yttra oss på ett annat ställe i denna afhandling.

Oberoende af de olika meningarna om de judiska Messias-föreställningarnas och Messias-skildringarnas ålder och uppkomst, står ett resultat fast. Henochs bok, den s. k. Esras fjärde bok, Jonatans parafras och alla den äldre rabbinska litteraturens messianska ställen fasthålla ett begrepp om människans andliga väsen, som möjliggör tillvaron af en rent mänsklig personlighet, i hvilken slägtets religiösa och etiska egenskaper ega sin kulminationspunkt; i denna rent mänskliga personlighet se de Messias, och Messias tillägga de sådana attribut och sådana uppgifter, som visserligen fullkomligt rättfärdigas af *deras*

antropologi, men synas öfvermenschliga endast från ståndpunkten af en lägre, vid människans sinliga natur häftande antropologisk uppfattning. Är, såsom den Bauerska hyperkritiken vill, den judiska Messiasbilden endast en kopia af urkristendomens, så vitnar denna kopia äfven i sin antropologi om originalets beskaffenhet och måste äfven i detta fall vara af stor betydelse för utredningen af urkristendomens kristologi. Utgöra åter — såsom en sansad kritik antager — de judiska Messiasföreställningarna och de kristna tvenne strömmar, flutna ur en gemensam källa, som uppsprungit i tiden före Jesu framträdande, då är också evangeliernas messianska bakgrund fullt historisk, då *kan* Andreas hafva sagt till sin broder Simon: "vi hafva funnit Messias;" då *kan* Natanael vid första mötet med Jesus hafva utbrustit: "du är Guds son, du är Israels konung," då *kan* Messiasbilden, förefunnen af den unge nazarenen hos hans folk som en gestalt, i hvilken alla dess förhoppningar voro samlade, hafva upptagits, efter hand mognat, förändligats och sammanvuxit till ett med hans egen för detta psykologiska förlopp särskildt danade, oskuldrene, barnafromme och etiskt djupe hjelteande.

Prof. O. Pfeiderer i andra bandet af sin "*Geschichte der Religion*" (Leipzig 1878) upptager som ett faststående resultat af forskningarna i Messiasidéens historia, att redan före Jesu tid hade den judiska teologien uppställt läran om en i Gud preexisterande urmänniska, en himmelsk Adam, Guds afbild och mensklighetens urbild. Deremot anser Pfeiderer det ovisst, om detta theologumenon varit tillämpadt på Messias, innan Paulus gjorde det. Jesu bild, sådan Paulus med andens öga skådat henne, öfverensstämde så noga med bilden af den himmelska människan, att dessa båda föreställningar genom sin inre frändskap hos honom sammanflöto till ett. Så tänker sig Pfeiderer förloppet. Äfven förf. till detta arbete kunde lemna den transcendenta Messiasbildens ålder och ursprung, sådan denna bild blifvit tecknad i Henochs bok och den judiska litteraturen derhän, utom att detta minskade säkerheten af det utslag, hvar till hans kristologiska undersökning kommit. Det är honom nog att inom idékretsen hos Jesu landsmän hafva fastställt tillvaron af en lära, som, när helst hon tillämpades på Messias, kunde ställa honom med alla hans herrligaste egenskaper inom mensklighetens krets. Ortodoxiens Kristusbild hvilat ytterst på den mening, att en sådan antropologi vore otänkbar, medan deremot forskningen visar denna antropologi som ett historiskt faktum såväl *utanför* som *innanför* nya testamentets område. Och när förf. till en början velat klargöra detta med afseende på det *utanför* nya testamentet fallande området, så har det väsendtligen skett i det uppsåt, att läsaren derigenom kunde förberedast till att med öppet öga och oveldigt sinne afgöra för sig den nästa fråga, som vi upptagit till behandling, om nämligen nya testamentets kristologi förutsätter en annan antropologisk grundåskådning än den, om hvars historiska tillvaro han här redan blifvit öfvertygad.

V.

Nya Testamentets lära om Kristus.

Jesu egna utsagor om hans förhållande till det absoluta. Han förnekar, att han är det absoluta goda, det absoluta vetandet; han förklarar, att han icke är allsmäktig, skiljer mellan fadrens vilja, och sin vilja, som genom underkastelse, ej genom ursprunglig jämtlikhet öfverensstämmer med fadrens, samt visar, att hans undergärningar härflyta af en kraft, som hvarje troende kan undfå. Jesus förklarar, att hans egenskap af Guds son icke innebär att han är Gud eller höjd öfver mensklighetens sfär. Beteckningen "Guds son" och "Guds söner" i bibeln. Sonen förklarar i allmänhet, att fadren är större än han, skiljer i alla afseenden uttryckligen mellan sig och Gud. Samma skilnad iakttaga nya testamentets författare öfver allt. — Kritisk-exegetisk granskning af de förmenta bevisen för Jesu gudom. Arten af sonens enhet med fadren.

Den öfversigt vi i föregående kapitel lemnat af messias-idéens utveckling hos judarne torde för läsaren redan hafva gjort klart, att nya testamentets Kristuslära på det innerligaste sammanhänger med denna utveckling. Och då vi funnit, att de judiske skriftlärde förkunnade, att Messias är idealmenniskan, den första af alla skapade varelser, fullkomligt syndfri och rättfärdig, af Gud förutbestämd att först i den yttersta tiden lemna de pre-existerande själarnas himmel, för att besegra det onda, uppväcka de döde, hålla domen öfver världen och lägga

grunden till det eviga riket — men under allt detta betraktade honom som ren människa; så gäller det nu att genom en förutsättningslös granskning af nya testamentets urkunder erfaras, huruvida dessa fasthålla det rent och uteslutande menliga i Messias-begreppet eller om de i detsamma inlägga det absoluta gudsbegreppet, hvilket den kyrkliga dogmatiken dermed förenat.

Vi öfvergå således till en framställning af nya testamentets kristologiska ställen, hvilka vi ordnat under en följd af rubriker, begynnande med Jesu egna utsagor om sonens förhållande till det absoluta; derefter fortgående till de ställen, som positivt redogöra för hans rum i idéernas system, samt slutande med sådana antropologiska ställen, hvilka vid en jämförelse med de kristologiska kasta ytterligare ljus öfver dessa.

I. Sonen förnekar, att han är det absoluta goda.

“Och då han utgången var på vägen, lopp en till och föll på knä för honom och frågade honom: Gode mästare, hvad skall jag göra, att jag må ärfva evinnerligt lif? Men Jesus sade till honom: Hvi kallar du mig god! Ingen är god utan en, Gud.” Mark. 10, 17, 18.

“Och en af de öfverste frågade honom sägande: Gode mästare, hvad skall jag göra att jag må ärfva evinnerligt lif? Men Jesus sade till honom: Hvi kallar du mig god? Ingen är god utan en, Gud.” Luk. 18, 18, 19. Jämför Matth. 19, 16.

II. Sonen förnekar, att han är det absoluta vetandet,

Han förklarar, att hans vetande är begränsadt och icke ursprungligt, utan förlänadt af fadren:

“Men om den dagen eller den stunden vet ingen, icke en engel i himmelen, ej heller sonen, utan fadren allena.” Mark. 13, 32.

“Hvad fadren hafver lärt mig, det talar jag.” Joh. 8, 28.

"Ty jag hafver icke talat af mig sjelf, utan fadren, som mig sändt hafver, han hafver gifvit mig bud hvad jag skall säga och hvad jag skall tala. Och jag vet, att hans bud är evinnerligt lif: hvad jag då talar, såsom fadren hafver sagt mig så talar jag." Joh. 12, 49, 50.

"Orden, som jag talar till eder, talar jag icke af mig sjelf." Joh. 14, 10.

"Jag kallar eder icke mer tjenare, efter tjenaren icke vet hvad hans herre gör; men eder hafver jag kallat vänner, ty allt hvad jag hört af min fader hafver jag kungjort eder." Joh. 15, 15.

III. a) Sonen förnekar, att han är allsmäktig:

"Att sitta på min högra och på min venstra sida är icke mitt att gifva, utan dem som det beredt är af min fader." Matth. 20, 23. Jämför Mark. 10, 40.

"Jag gör intet af mig sjelf. — Den mig sändt hafver är med mig. Fadren hafver icke lemnat mig allena, emedan jag alltid gör hvad honom behagligt är." Joh. 8, 28, 29.

"Sannerligen, sannerligen säger jag eder: Sonen kan intet göra af sig sjelf, utan det han ser fadren göra." Joh. 5, 19.

"Och ingen tager sig sjelf den äran (att frambära offer för synder), utan den som kallad varder af Gud, likasom ock Aron. Sålunda hafver ock icke Kristus sig sjelf förherrligat till att varda öfversteprest, utan den som talade till honom: Du är min son, i dag hafver jag födt dig." Hebr. 5, 4, 5.

b) Sonen skiljer mellan fadrens vilja och sin vilja. Det är genom underkastelse, ej genom ursprunglig jämlikhet och väsens enhet, som sonens vilja öfverensstämmer med fadrens:

"Min fader, är det möjligt, så gånge denna kalken ifrån mig, dock icke som jag vill, utan som du." Matth. 26, 39. Jämför Mark. 14, 36; Luk. 22, 42.

"Ty jag är nederstigen af himmelen, icke att jag skall göra min vilja, utan hans vilja som mig sändt hafver." Joh. 6, 38.

"Min mat är att jag gör hans vilja, som mig sändt hafver, och fullbordar hans verk." Joh. 4, 34.

c) Sonen förklarar, att hans undergerningar härflyta af en kraft, som hvarje menniska genom tron kan vinna:

"Sannerligen, sannerligen säger jag eder: den der tror på mig, de verk som jag gör skall ock han göra, och större än dessa skall han göra." Joh. 14, 12.

"Hafven tro till Gud! Sannerligen säger jag eder, hvilken som helst säger till detta berg: häf dig upp och kasta dig i hafvet, och icke tviflar i sitt hjerta, utan tror att det han säger skall varda, honom skall det ske." Mark. 11, 22, 23.

"Om I hadn tro såsom ett senapskorn, skullen I säga till detta mulldärsträd: ryck dig upp och plantera dig i hafvet, och det skulle vara eder lydigt." Luk. 17, 6.

Anm. De om Jesus berättade undergerningar afse således icke att bevisa, att han vore Gud. Minst kunde de ega denna bevisningskraft inför ett folk, hvars heliga urkunder talade om så många underverk, förrättade af menniskor. Folket, som bevitnar Jesu gerningar, prisar fördenskull "Gud, som gifvit sådan makt åt menniskorna" (Matth. 9, 8). Mellan Jesu under och dem, som förtäljas såsom skedda genom fäder i gamla testamentet, förefinnes ock en genomgående parallelism. Vi anføre följande exempel.

Moses fastar 40 dygn på Sinai (Exod. 34, 28): Jesus lika länge i öknen (Matth. 4, 1).

En engel tjenar Elias (1 Kon. 19, 5), och hela englahärrar stå färdiga på Elias vink (2 Kon. 6, 17): englar tjena Jesus (Matth. 4, 11).

Elias uppväcker en enkas son i Sarepta (1 Kon. 17, 22): Jesus enkans son i Nain (Luk. 7, 14).

Elias förvandlar bittert vatten i drickbart (2 Kon. 2, 21): Jesus vatten i vin (Joh. 2).

Elias spisar med några få bröd 100 män (2 Kon. 4, 44): Jesus med fem bröd och två fiskar 5000 män (Matth. 14, 21).

Elias låter ett jern flyta på vattnet (2 Kon. 6, 6): Jesus går på vattnet (Matth. 14, 25).

Elias nedkallar eld från himmelen och delar Jordans vatten (2 Kon. 1, 12; 2 Kon. 2, 8): Jesus befäller vindarne (Matth. 8, 26).

Elias far i en eldvagn till himmelen (2 Kon. 2, 11): Jesus i en sky (Apostl. 1, 9).

IV. Jesus förklarar, att hans egenskap af Guds son icke innebär, att han är Gud eller höjd öfver mänsklighetens sfär:

"Då buro åter judarne (som missförstått hans ord: "jag och fadren äro ett") stenar till att stena honom. Jesus svarade dem: många goda verk hafver jag visat er af fadren: för hvilket verk af dem stenen I mig? Judarne svarade honom: för godt verks skull stena vi dig icke, utan för hädelse och därför att du, som är en menniska, gör dig sjelf till Gud. Jesus svarade dem: är det icke skrifvet i eder lag: "jag hafver sagt, I ären Gudar?") Hafver han nu sagt dem (vara) gudar, till hvilka Guds ord skedde — och skriften kan icke lossas upp — sägen I (dock) till honom som fadren helgat och sändt i verlden: du hädar; emedan jag sade: jag är Guds son? Gör jag icke min faders verk, så tron mig icke." Joh. 10, 31—37.*

Anm. 1. Den klara andemeningen i Jesu svar är denna: Då våra urkunder, som äro Guds ord, kallat menniskor gudar: skulle då icke jag, som Gud utkorat till Messias, få kalla mig med det ringare namnet Guds son? Äfven på detta namn hade jag intet anspråk, om jag ej uppfylde min faders bud.

*) Jesus syftar på psalm. 82, 6: "Jag hafver sagt: I ären Gudar och allesammans den högstes barn."

Anm. 2. Benämningen Guds son, som begreppsförvirringen gjort liktydig med Gud, tilldelas i nya testamentet, likasom i allmänhet i judiska litteraturen, företrädesvis, men icke uteslutande åt Messias. Det är ett karakteristiskt drag, som för den rabbiniska litteraturen och det strängt monoteistiska nya testamentet är gemensamt, att de namn, med hvilka de särskildt utmärka frälsaren, tillika hafva en allmännare menisklig betydelse. I Henochs bok är hans vanligast förekommande namn *Den Utvalde*; men lika ofta varda de rättfärdige, som med honom skola besitta riket, kallade *de utvalde*. Det namn, med hvilket Jesus i evangelierna helst kallar sig sjelf, är tillika det, som har den allmännaste betydelsen och starkast påpekar hans menisklighet, nämligen *menniskosonen*. Sjelfva namnet *Kristus* eller *Messias* har han gemensamt med konungar, profeter och prester. Namnet *frälsare* delar han med Moses (Apostl. 7, 35); benämningarna *herre*, *mästare* och *rabbi* med alla judiske skriftlärde. Likasom han är *verldens ljus* (Joh. 8, 12), *ljusets vitne* (Joh. 1, 3) och *församlingens grundsten* (1 Petr. 2, 6); så äro hans efterföljare *himmelsljus* (Phil. 2, 15) och *ljusets söner* (1 Thes. 5, 5), samt hans apostlar *församlingens pelare* (1 Tim. 3, 15). Vi höre, huru han sjelf och nya testamentets författare begagna och förstå beteckningen *Guds son*:

“*Salige de frid stifta, ty de skola kallas Guds söner.*” Matth. 5, 9.

“*Men jag säger eder: älsken dem, som äro eder hätske och bedjen för dem, som förfölja eder, på det I mån vara eder faders söner, som är i himlarne.*” Matth. 5, 44, 45.

“*Så många som af Guds ande föras äro Guds söner.*” Rom. 8, 14.

“*Densamme anden vitnar med vår ande, att vi äro Guds barn. Men om barn, så ock arfvingar, Guds arfvingar, men Kristi medarfvingar.*” Rom. 8, 16, 17. Jämför Gal. 4, 6, 7.

"Och det skall tima på det rum, der det hafver varit sagdt till dem (hedningarne): I ären icke mitt folk; der skola de varda kallade lefvande Guds söner." Rom. 9, 26.

"Den som öfvervinner skall ärfva detta, och jag skall vara honom Gud, och han skall vara mig en son." (Guds ord i Uppenb. 21, 7).

I släktregistret hos Lukas kallas Adam Guds son (3, 37). Jesus undervisar människorna att kalla Gud fader (Matth. 6, 9), samt förklarar för sina bröder och systrar alla dem, som göra Guds vilja (Matth. 12, 50; Mark. 3, 35).

I enskild bemärkelse och användt på Jesus betyder namnet Guds son detsamma som Messias, och nya testamentet bekräftar på talrika ställen, hvad vi i föregående kapitel påpekat, att Jesu samtide och omgifning förstå och nytja detta namn i uteslutande menisklig syftning. Då så många af Jesu märkligaste underverk icke ingåvo folket högre föreställning om honom, än att han vore en förelöpare åt Kristus (Matth. 16, 14); så skulle blott styrkan af det rop, med hvilket han på korset uppgaf sin ande, svårligen förmått den vaktande höfvidsmannen att utbrista: *sannerligen var denne mannen Guds son*" (Mark. 15, 39), i fall han med Guds son menat något för mer än Messias, den af Gud utvalda *menniskan*. Folket, som vid Jesu intåg i Jerusalem hyllar honom som Messias under jubelropet: *"hosianna Davids son, välsignad han som kommer i Herrens namn,"* svarar på frågan hvem han är: *"Jesus, profeten från Nazaret i Galileen"* (Matth 21, 11). Frestelsehistorien (Matth. 3) skulle förlora sin inre sanning, om man icke uppfattade Guds son i rent menisklig bemärkelse. Inför domstolen står Jesus anklagad, icke för att hafva gjort sig till Gud, utan för att hafva förkunnat sig vara Kristus, i hvilken folket väntade sin konung och befriare, hvarför ock öfverstepresten, skiljande mellan dessa begrepp, säger till honom: *"Jag besvär dig vid lefvande Gud, att du säger oss om du är Kristus,*

Guds son" (Matth. 26, 63). Och när presterna med de skriftlärde och älste begabba den korsfäste, säga de: "*han hafver förtröstat på Gud; Han frälse nu honom, om Han vill vid honom, ty han hafver sagt: jag är Guds son*" (Matth. 27, 43).

Petrus' bekännelse: "*du är Kristus, lefvande Guds son*" (Matth. 16, 16) innebär således ingenting annat än att lärjungen — i motsats till folket som tror, att Jesus är Johannes döparen eller Elias eller Jeremias eller någon annan af de gamle profeterna, hvilken stått upp igen till att bebåda Messias' ankomst — har i sin mästare igenkänt den, efter hvilken Israel längtar, menniskan Kristus, den himmelske Adam, Davids ättling, som skall frälsa folket och grundlägga det eviga riket.

V. Sonen förklarar i allmänhet, att fadren är större än han:

"Edert hjerta vare icke bedröfvadt, ej heller bäfve. I hörden, att jag sade eder: jag går bort och kommer åter till eder. Om I älskaden mig, så gladdens I, att jag sade: jag går till fadren, emedan fadren är större än jag." Joh. 14, 28.

Anm. Redan deruti att sonen öfver allt, då han talar om sitt frälsningsverk, betonar, att han är sänd af fadren, att han uträttar fadrens bud och förkunnar *Hans vilja*, uttryckes, att han är fadren underordnad.

VI. a) Sonen skiljer i alla afseenden uttryckligen mellan sig och Gud:

"Detta är det eviga lifvet, att de känna dig, allena sanna Gud, och den du sändt hafver Jesum Kristum." I sonens bön till fadren, Joh. 17, 3.

"Jag är en menniska, som sagt eder sanningen, den jag har hört af Gud." Joh. 8, 40.

"Jag far upp till min fader och eder fader, till min Gud och eder Gud." Joh. 20, 17.

"Och en af de skriftlärde frågade honom: Hvilket är det första budet af alla? Jesus svarade: det första

är: hör Israel, Herren vår Gud är en enda Herre." Mark. 12, 28, 29.

"Min Gud, min Gud, hvi hafver du öfvergifvit mig?" Math. 27, 46.

Uppenbarelseboken lägger på sonens läppar följande ord:

"Den som öfvervinner, honom vill jag gifva att äta af lifvets träd, som är i min Guds paradys." 2, 7.

"Den som öfvervinner, honom skall jag göra till pelare i min Guds tempel, och ut skall han icke mer komma, och jag skall skrifva på honom min Guds namn och min Guds stads namn, det nya Jerusalems, hvilket nederstiger af himmelen från min Gud." 3, 12.

"Jag hafver icke funnit dina verk uppfyllda inför min Gud." 3, 2.

b) Samma skilnad mellan Gud och Kristus eller, hvilket är detsamma, mellan Gud och sonen iakttaga nya testamentets författare öfver allt. Vi anföra följande exempel:

"Ty en enda är Gud: en enda är ock Guds och människors medlare, Jesus Kristus menniska." 1 Tim. 2, 5.

"Ty om ock der äro de som sägas gudar, vare sig i himmelen eller på jorden, såsom många gudar och många herrar äro; så är dock för oss en enda Gud, Fadren, af hvilken allt och vi till honom, samt en enda herre Jesus Kristus, genom hvilken allt och vi genom honom." 1 Kor. 8, 5, 6.

"Om genom den enes (Adams) öfverträdelse de många döde äro, mycket mer hafver Guds nåd och gåfva uti den ena människans Jesu Kristi nåd uppdå de många öfverflödat." Rom. 5, 15.

"Välsignad Gud och vår herres Jesu Kristi fader, som efter sin myckna barmhertighet hafver födt oss på nytt till ett lefvande hopp genom Jesu Kristi uppståndelse från de döde." 1 Petr. 1, 3.

"Paulus kallad till Jesu Kristi apostel genom Guds vilja." 1 Kor. 1, 1. Jämför inledningsorden till Paulus' öfriga bref.

"Jag tackar min Gud alltid för eder skull för den Guds nåd, som eder gifven är i Kristus Jesus." 1 Kor. 1, 4.

"Gud hafver uppväckt herren och skall uppväcka oss genom sin kraft." 1 Kor. 6, 14.

"Men Gud vare tack, som gifver oss segern genom vår herre Jesus Kristus." 1 Kor. 15, 54.

"Men den som stadfäster oss samt med eder till Kristus och hafver smort oss, är Gud." 2 Kor. 1, 21.

"Allt är af Gud, som hafver försonat oss med sig sjelf genom Jesus Kristus." 2 Kor. 5, 18.

"Jesu Kristi uppenbarelse, den Gud hafver gifvit honom." Uppenb. 1, 1.

De förmenta bevisen för att Kristus vore Gud. Mot vårt påstående, att nya testamentets författare öfver allt skilja mellan Gud och Kristus framlägga de ortodoxe teologerna följande ställen: Apostl. G. 20, 28; 1 Tim. 3, 16; Rom. 9, 5; Hebr. 1, 8; Uppenb. 1, 11 och 22, 13; Joh. 10, 30; 1 Joh. 5, 20; 20, 28; hvilka ställen, jämte de om ordet (logos) handlande inledningsverserna till Johannes' evangelium, utgöra den kyrkliga Kristuslärans kärntrupp, med hvilkens pröfning den måste stå och falla. Med undantag af logosläran, till hvilken vi längre fram återkomma, skola vi här underkasta dessa ställen en kort granskning, förutskickande den anmärkning, att äfven om de öfver hufvud syntes ega någon bevisningskraft i den riktning, som de ortodoxe vilja, vore de dock så fåtaliga, samt, stode så ensamma och i en så förvånande motsägelse till nya testamentets hela öfriga innehåll, att man borde betänka sig mer än en gång, innan man missbrukade den ur trons analogi dragna tolkningsregeln ända derhän att på våldsammaste sätt förtyda hundratala andra kristologiska ställen, för att bringa dem till öfverensstämmelse med

detta lilla fåtal. Såsom vi emellertid skola se, är deras bevisningskraft för den kyrkliga Kristusläran ingen.

Apostl. G. 20, 28: "*Så hafver nu akt på eder och på all hjorden, i hvilken den helige ande hafver eder satt till biskopar att regera Guds församling, hvilken han hafver förvärfvat med sitt blod.*" — Så lyder texten i vår svenska kyrkoöfversättning. Med Guds blod kan endast menas Kristi blod; således vore Kristus förklarad för Gud. Men i den kritiskt återställda grundtexten har stället en annan lydelse: *Så akten nu på eder sjelfva och på all hjorden, i hvilken den helige ande satt er till uppsyningsmän att valla herrens (του κυριου) församling, som han förvärfvat med sitt eget blod*^{*)}. Här finnes således icke ett ord om Guds blod. För Apostlagerningarnas författare var Gud säkerligen, hvad Jesus i sitt samtal med samaritanska qvinnan förklarade honom vara: ett rent andligt väsen, således utan kött och blod. Herren, som här menas, är herren Jesus Kristus, människan, som gaf sitt blod på korset. Till undvikande af hvarje missförstånd i detta afseende står ordet herren här med bestämda artikeln. Hade detta ord afsett Gud, skulle det stått utan artikel, såsom i Matth. 1, 20, 22, 24; 2, 19; 3, 3; 4, 7, 10; 21, 9, 42; 22, 36; 23, 39; Mark. 11, 9; 12, 29, 30; 13, 20; Rom. 1, 7; 4, 8; 9, 28; 10, 12, 13; 11, 34; 12, 19; 14, 6; 14, 11; 16, 8, 11, 12, 22 och en mängd andra ställen. Det bör här anmärkas, att nya testamentet öfver allt, der sjelfva språkets art och sammanhanget tillåter det, sätter ordet herren med bestämd artikel, der det säges om Kristus eller människor i allmänhet, men utan artikel, när det säges om Gud. Undantagen från denna regel äro märkvärdigt få, när man betänker, huru lätt ett ö kunde uteglömmas eller tilläggas

^{*)} Bibelkommissionens proföfversättning af år 1877 återgifver stället i hufvudsaken riktigt: *Så hafven nu akt på eder sjelfva och på hela hjorden, i hvilken den helige Ande har satt eder till biskopar att vårda Herrens församling, hvilken han har förvärfvat sig med sitt eget blod.*

utaf afskrifvarne under flere århundraden. — Äfven Thomanders öfversättning har den rätta läsarten: — "Herrens församling." I förbigående hänvisa vi på *det hierarkiska syfte* som framlyser i vår kyrkoöfversättning: ordet επισκοπους återgifves med "biskopar," och det bildligt sagda ποιμαινειν (valla, före i bete) med det icke bildliga "regera."

1 Tim. 3, 16: "*Och oemotsägligen stor är gudaktighetens hemlighet. Gud är uppenbar vorden i kött, rättfärdiggjord i anda, sedd af englar, predikad ibland hedningar, trodd i världen, upptagen i herrligheten.*" Så lyder stället hos Thomander m. fl. Deremot har vår svenska kyrkoöfversättning rättare: "*Och utan tvifvel är gudaktighetens hemlighet stor, hvilken uppenbar vorden är i köttet*" o. s. v. Rätta läsarten är: "*Och erkänt stor är fromhetens hemlighet: han som (ὅς) vardt uppenbar i kött, vardt rättfärdiggjord i anda, synlig af englar, förkunnad bland nationer, trodd i världen, upptagen i herrlighet*" *). Den oriktiga läsarten har uppkommit derigenom att ordet ΟΣ ("han som") blifvit i ett par uncialhandskrifter förvandladt till ΘΣ, som är den vanliga förkortningen af ΘΕΟΣ ("Gud"). Den som inför världen — om med rätt eller orätt kan ej afgöras — fått bära skammen för förfalskningen, är biskopen af Konstantinopel, Macedonius, som, tyngd under denna anklagelse, drefs ur staden af kejsar Anastasius. Stället i sin rätta lydelse afser således icke Gud, utan menniskan Messias, hvilken enligt Paulus' kristologi ur pre-existensens tillstånd inträdt i sinneverlden och efter fullbordad mission blifvit återupptagen i herrligheten. Paulus skulle aldrig tillåtit sig att om den evige Gud säga, att han blifvit "rättfärdiggjord" eller "upptagen" i herrligheten.

*) Και ὁμολογουμενως μεγα ἐστιν το της εὐσεβειας, ηὐστηριον, ὃς ἐφανερωθῆ ἐν σαρκί ο. s. v. Se Tischendorf Novum Testamentum Græce, Editio septima 1859, och senare upplagor. Bibelkommissionens proföfversättning af år 1877 har äfven här gifvit sanningen äran och öfversatt: *Han, som är uppenbar vorden i köttet* o. s. v.

Rom. 9, 5: I vår kyrkoöversättning lyder detta ställe:

“*Hvilkas (näml. israeliternas) äro fäderna, der Kristus af födder är på köttets vägnar, hvilken är Gud öfver all ting lofvad evinnerliga, amen.*” — Hos Thomanter: “*Hvilkas fäderna äro och af hvilka Kristus är efter köttet, hvilken är öfverallt Gud välsignad i evigheterna. Amen.*” I den kritiskt återställda grundtexten hos nutidens förnämste bibeltextforskare Lachmann, Tischendorf och andre har stället från vers 3 till och med vers 5 följande lydelse: “*Ty jag önskade mig sjelf förbannad vara från Kristus för mina bröders skull, mina fränders efter köttet, hvilka äro israeliter; hvilkas barnaskapet är och herrligheten och förbunden och lagstiftningen och gudstjensten och löfena: hvilkas fäderna äro och af hvilka Kristus är efter köttet.*” Derefter kommer en af de hos Paulus vanliga pris- och lofformler (doxologier), hvilka han så ofta (jämför Rom. 1, 25; 2 Kor. 11, 31; Gal. 1, 5 o. s. v.) infogar i sina skrivelser och hvilka han alltid ställer till den osynlige Gud: “*Den öfver allt varande Gud vare prisad i evigheterna, amen*” *). — Vi kunna icke underlåta att här anföra hvad en af vår tids lärdaste bibeltolkare, dr H. A. W. Meyer, i sin kommentar till detta ställe yttrat: “Paulus har *aldrig* om Kristus nytjat uttrycket Gud. Genom *hela* nya testamentet går den fina skiljolinien mellan fadren och sonen, att endast den förre, hvilken sonen är i allo underordnad, verkligen kallas för Gud (ὁ θεός). Först den efterapostoliska tiden öfverträdde denna skiljolinie.”

Hebr. 1, 8, 9 citerar såsom häntydande på Messias psalm. 45, 7, 8 och återgifver dessa verser på följande sätt: “*Din tron, gud, är till evigheters evighet, en rätt*

*) Hos Tischendorf: ὡν οἱ πατερες, καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστός το κατὰ σὰρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός εὐλογητός εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. — Äfven efter upptäckten af Codex Sinaiticus har Tischendorff vidhållit riktigheten af denna läsart, till ex. i stereotypupplagan af år 1873.

staf är ditt rikets staf: Du älskar rättfärdighet och hatar orättfärdighet. Derför hafver Gud, din Gud, smort dig med fröjdeolja framför dina med-delaktige. — Det bör vara lätt att inse, det hebreerbrevets författare här icke kunnat taga ordet Gud, der han uppfattar det såsom stäldt till Messias, i absolut betydelse, enär det omedelbart efteråt i citatet säges till Messias: "Derför hafver Gud, *din Gud*, smort dig med fröjdeolja mer än dina *med-delaktige*." Den absolute Gud har ingen Gud öfver sig, som smörjer honom med fröjdeolja, ej heller har han några med-delaktige, framför hvilka han skulle få något mer af denna olja. Hebreerbrevets författare visar sig tillräckligt hemmastadd i gamla testamentet, för att veta, att både i denna psalm och i andra (t. ex. psalm. 82, 7) ordet gud och gudar nytjas i relativ bemärkelse om menniskor: konungar, domare o. s. v. *) Hebreerbrevets grundtanke, från hvilken alla dess resonnemang utgå, är just,

*) Prof. W. Beyschlag i sin *Christologie des Neuen Testaments* (Berlin 1866) anmärker till detta ställe: "På denna benämning (benämningen gud för sonen) är här ingen vikt att lägga, emedan den befinner sig i ett gammalttestamentligt citat, som blifvit valdt icke för denna benämnings skull, utan med afseende på det eviga konungadömet idé. Men äfven om vår förf. hade reflekterat på denna benämning, så vore hon likväl att bedöma efter sammanhanget (v. 4 ff.) och, i anseende till brevet i öfrigt afgjorda monoteism, endast i analogi med stället Ps. 82, 6 (Joh. 10, 34), hvori konungar för sitt af Gud förlänade majestäts skull kallas "gudar." Hon skulle då på sin höjd betona den till evigt konungadöme upphöjdes *voråna* gudalighet, men icke den af evighet föddes ontologiska gudalighet." — För öfrigt må anmärkas, att den af Hebreerbrevet citerade psalmen (45) verkligen är författad såsom brölloppssång till en *jordisk konung*, som sålunda kallas gud — förutsatt att Hebreerbrevets översättning af stället, hvilken blifvit följd af Bibelkommissionen i proföversättningen af år 1868, är oantastligt riktig, hvilket bestrides af Lünemann i hans kommentar till Hebreerbrevet. Bleck och de Wette öfversätta stället: "Din Guds tron, d. v. s. gudatron." Ewald öfversätter: din tron är Guds, d. v. s. gudomlig." Men äfven dessa uppfattningar af stället innebära, att benämningar gud och gudomlig här brukats i relativ och mensklig mening. Hela Hebreerbrevet vitnar, att dess förf., då han gjorde detta citat, var derom medveten och nyjade det på samma sätt.

att Kristus *icke* är Gud, utan det förnämsta af alla skapade väsen, för mer än englarne, för mer än gamla testamentets profeter och offrare Och här torde vara på sin rätta plats att framhålla ett faktum, som icke blifvit nog behjertadt och uppfattadt: att ehuru nya testamentets författare å ena sidan måste i hög mån tagit intryck af gamla förbundets urkunder, der ordet gud stundom brukas i relativ och menskelig betydelse, samt de å andra sidan lefvat i en tid och i en omgifning, i hvilken det hellenisk-polyteistiska elementet gjorde sig så starkt gällande och gudsnamnet hade blifvit till en vanlig äretitel åt de romerske imperatorerna, de syriske furstarne, åt heroer, filosofer, undergörare o. s. v., ja der allt, som något höjde sig öfver det vanliga, hedrades med epitetet gudomlig (hos den bland grekerna allmänt läste Homerus är en svinaherde god nog att benämnas "den gudomlige") — så afhålla sig i öfrigt samtliga skriftställare i nya testamentet ifrån att bruka Guds namn i annat än dess allra strängaste och renaste betydelse. Förgäfves hafva sedermera många och långa mörka århundraden af en beslöjad polyteism, som tillegnat sig namnen kristendom och katolsk kyrka, bemödat sig att i dessa urkunder insmyga sina egna föreställningar. Vetenskapen har återupprättat den rena texten, förfalskningarna och missförstånden hafva blifvit blottade, och fast de läror, som hedningen Konstantins anhängare på kyrkomötet i Nicæa uppstälde, ännu beherrska församlingsmedvetandet och skymma nya testamentets innehåll för de flestes blickar, skall väl den tid en gång komma, då Gud återfår sitt och Kristus åter framstår i sin förnuftiga, klara och herrliga gestalt, som den himmelska menniskan, skapelsens förstfödde, sina bröders vägledare och föresyn samt historiens slutpunkt.

Orden: "*Jag är A och O, den förste och den siste*" (Uppenb. 1, 11), samt "*Jag är A och O, begynnelsen och änden, den förste och den siste*" (Uppenb. 22, 13) hafva vidare blifvit åberopade såsom bevis för Kristi gedom, emedan äfven Gud sjelf (Uppenb. 21, 6) betecknar sig

med ett liknande uttryck. Hvad nu det förstnämnda stället (Uppenb. 1, 11) vidkommer, är detsamma understucket. Det finnes ej i de äldsta handskrifterna, hvarför ock Tischendorf har uteslutit det. (Thomander har åtnöjt sig med att apostrofera stället som misstänkt). Hvad angår det andra stället (22, 13), är det icke Kristus, utan Gud, som antingen omedelbart eller genom engeln (texten tillåter begge antagandena) uttalar dessa ord till Johannes. Uppenbarels eboken, långt ifrån att göra Kristus till Gud, skiljer på det bestämdaste emellan Gud och honom, hvilket är desto anmärkningsvärdare som Kristus här framställles efter sin jordiska död, upptagen i herrligheten och i hela glansen af sitt messianska majestät. "*Min Gud,*" "*min Guds namn,*" "*min Guds stad,*" "*min Guds paradis*" äro uttryck, som Kristus i uppenbarels eboken begagnar; öfver allt framställles han och framställer han sig som en annan än Gud — som Messias, menniskosonen, lammet, lejonet af Juda, Davids rot. Redan den inledande helseningen i första kapitlet skiljer mellan Gud: "*Honom, som är, som var och som kommer*" samt "*Jesus Kristus, det trogna vitnet, den förstfödde från de döde och fursten öfver jordens konungar, den oss älskat hafver och rentvagit oss af sina synder med sitt blod, och gjort oss till ett rike, till prester för sin Gud och fader.*" Och huru lyder "den nya sången," som i himmelen sjunges till lammets ära? "*Värdig är du att taga boken, emedan du är slagad och hafver köpt oss åt Gud uti ditt blod*" (5, 9). Äfven de sublimaste uttryck, med hvilka Messias i boken betecknar sig, äro dock skilda från dem, med hvilka Gud utmärkes. Gud säger: "*Jag är A och O, den som är, som var och som kommer, allherrs karen*" (1, 8) samt "*Jag är A och O, begynnelsen och änden*" (21, 6). Deremot kallar sig Kristus: *Amen, det trogna och sannfärdiga vitnet, begynnelsen till Guds skapade värld* (3, 14), samt "*den förste* (codex alexandrinus har: *den förstfödde*) *och den ytterste, som vardt död och vardt*

lefvande (1, 17; 2, 8) — ord, hvilka utgöra en kort sammanfattning af nya testamentets hela kristologi.

1 Joh. 5, 19; 20, 21: *"Ty vi veta, att vi äro af Gud, och hela världen ligger i den onde. Men vi veta, att Guds son är kommen och har gifvit oss sinne, att vi känne den verkliga — och vi äro i den verkliga, i hans son Jesus Kristus; denne är den verkliga Guden och evigt lif. Barn, vaken eder för afgudarne."* Kyrkolärans vänner antaga, att ordet "denne" syftar på Jesus Kristus, hvarför de ock betrakta ofvan anförda ställe som ett hufvudbevis för hans gudom. Hvad till en början och utan vidare kritik häremot kan invändas är, att antagandets riktighet åtminstone är tvifvelaktig, och att en dogm, som skall vara ofelbar, ej får byggas på tvifvelaktig och osäker grund. Hvad dernäst, vid första granskning af stället faller i ögonen är den motsats, som Johannes betonar mellan den onde och världen å ena sidan, samt "den verkliga" och de som veta sig vara i honom och i Hans son Jesus Kristus å den andra. Vidare betonas denna motsats som en motsats mellan afgudarne och "den verkliga," i hvars gemenskap de fromme äro, när de äro i Hans son Jesus Kristus. Om det nu vore Jesus Kristus, som specielt förklarades vara den verkliga Guden, hvem är då Han, hvars son Kristus är, och som i de föregående meningarna blifvit kallad "den verkliga," utan tillägg af ett substantiv? Är ej substantivet på de begge föregående ställena sparadt, för att med mera eftertryck användas, när "den verkliga" för tredje gången upprepas? Visserligen hade Johannes kunnat gifva dessa meningar en klarare form; men han anade säkerligen icke, att de skulle missförstås på sådant sätt som skett, helst han öfver allt skiljer mellan Gud och Kristus, samt endast några rader ofvanför det ifrågavarande stället påpekar denna skilnad i följande tydliga ordalag: *"Hvar och en som tror, att Jesus är Kristus, är af Gud född, och hvar och en, som älskar Honom som födde, älskar ock den som född är af honom."* Äfven ortodoxe kommentatorer, som göra

anspråk på oveld och vetenskaplighet, erkänna, att det omtvistade ordet "denne" med största sannolikhet hänföres till Gud och ej till Kristus*).

Joh. 10, 30: "*Jag och fadren äro ett.*" Dessa Jesu ord betraktas som grundpelaren för den kyrkliga Kristusläran, hvilket bäst visar, huru svag hon är, ty endast en i hög mån godtycklig utläggning kan bruka dem för detta ändamål. Gent emot Noetus, Svedenborg**) och andra, som antagit att skilnaden mellan fadren och sonen icke är en skilnad till person, utan blott till företeelsesätt, påstå de ortodoxe sjelfve, och det med rätta, att den enhet, som i Joh. 10, 30 förkunnas, icke är en absolut personlig enhet. Detta riktiga påstående låter visserligen ej bevisa sig, om man ser språket ensamt för sig och lösryckt ur sitt sammanhang med den öfriga texten. Går man deremot äkta exegetiskt tillväga, det vill säga: 1) betraktar

*) Så yttrar d:r J. E. Huther i sin "Kritisch-exegetisches Handbuch über die drei Briefe des Johannes" (1855) om detta ställe: Att ordet "denne" har afseende på Gud, därför talar uttrycket $\delta \alpha \lambda \eta \theta \iota \nu \omicron \varsigma \theta \epsilon \omicron \varsigma$ (den verklige Gud); ty å ena sidan är det naturligare att härunder förstå samma subjekt, som redan förut blifvit kallad $\delta \alpha \lambda \eta \theta \iota \nu \omicron \varsigma$ (den verklige), och å andra sidan äro fadren och sonen, Gud och Jesus Kristus, hela brevet igenom så bestämdt åskilde, att det vore besynnerligt, om vid slutet af detsamma, sedan strax förut de begge subjekterna ånyo blifva åtskilda, Kristus utan vidare skulle betecknas såsom $\delta \alpha \lambda \eta \theta \iota \nu \omicron \varsigma \theta \epsilon \omicron \varsigma$, helst denna beteckning i de johanneiska skrifterna aldrig tillägges sonen. Dertill kommer, att sedan Johannes framhållit, att den kristnes egendomliga lefnadsbestämning, hvaraf han i Guds son blir delaktig, består uti $\epsilon \iota \nu \alpha \iota \epsilon \nu \tau \omega \alpha \lambda \eta \theta \iota \nu \omega$ (att vara i den verklige); så kunde ifrågasättande sats först då erhålla sin rätta betydelse, när det deruti blifvit sagdt, hvem denne $\alpha \lambda \eta \theta \iota \nu \omicron \varsigma$ är, nämligen $\delta \alpha \lambda \eta \theta \iota \nu \omicron \varsigma \theta \epsilon \omicron \varsigma \kappa \alpha \iota \zeta \omega \eta \alpha \iota \omega \nu \omicron \varsigma$ (den verklige Gud och evigt lif).

**) Hvad angår svedenborgska dogmatikens lära i denna fråga, anföra vi ur "Cateches för den Nya Christna Församlingen, kallad Nya Jerusalems församling, af C. U. Beurling," sid. 32, följande: "Herren Jesus Christus är således sjelf Fader, sjelf Son, sjelf Helig Ande, i sin enda odelbara gudomliga person . . . Det finnes således icke mer än En Gud i En person, som är Herren Gud Frälsaren Jesus Christus, som är himmelens och jordens ende sanne Herre och Gud."

den ifrågavarande versen i dess sammanhang med dess närmast föregående och efterföljande; 2) till jämförelse sammanställer alla sådana utsagor af Jesus och nya testamentets författare, i hvilka det talas om sonens enhet med fadren och om enhet i allmänhet mellan skilda väsen; samt 3) i enlighet med trons analogi*) tillser, om det sålunda vunna resultatet öfverensstämmer med alla öfriga klara kristologiska ställen, utan att de behöfva skrufvas och misstydas — då kommer man till den visshet, att den gällande läran om den s. k. väsens-enheten mellan fadren och sonen, i kraft af hvilken de skulle vara *en* Gud, ehuru två fullkomligt jämlika personer, lika litet som Noetus'

*) Då vi här tala om trons analogi, torde vi till missförstånds undvikande böra anmärka, att vi godkänna den ur detta begrepp härflytande utläggningsregeln endast på grund af den erfarenhet, som gjorts under ett förutsättningslöst studium af nya testamentet, att nämligen samtliga dess skrifter förkunna väsendtligen en och samma, ehuru mer eller mindre djupt och spekulativt återgifna, lära om Messias. Deremot är dogmen om bokstafsinspirationen, på hvilken man velat grunda trons analogi, och i kraft af hvilken man utsträckt ifrågavarande utläggningsregel till hela samlingen af gamla och nya testamentets urkunder, lika oförnuftig som obiblisk. Det låter rättfärdiga sig att som ett helt betrakta och därför till inbördes belysning af hvarandra bruka nya testamentets skrifter, emedan de uppstått i ungefär samma tid, inom samma nationella idékrets, ur samma historiska orsak och samma andliga drifkraft, samt afhandla samma ämne, nämligen Jesu personlighet och verk, samt omedelbart eller medelbart äro ingifna af hans egna läror. Men att utsträcka detta bruk till hela bibeln, hvars gammaltestamentliga del ensam för sig företer en lång, i olika skeden framträdande utvecklingsserie af det israelitiska andelifvet och är skild från nya testamentets genom en betydlig lucka, som blott delvis kan fyllas ur den rabbinska litteraturen, är en orimlighet och ett våld på den heliga skrift. Äfven i ett annat afseende lär oss bibeln sjelf, att den ej vill veta af en bokstafsinspiration. Lika visst nämligen som nya testamentets andliga innehåll — dess lära om Kristus och frälsningen genom honom — är väsendtligen ett och samma; lika obestridligt är, att der, liksom i det gamla, förekomma flere oriktigheter och motsägelser i afseende på kronologiska och historiska data och dylika yttre saker. Att förneka detta är hvarken mer eller mindre än förnekande af sanningen, något hvartill de, som vilja vara Jesu efterföljare, ej böra göra sig skyldige.

och Svedenborgs patripassianska åsigt, kan påräkna något stöd i Joh. 10, 30, hvilket ställe då tvärtom, likasom nya testamentet i sin helhet, vitnar *emot* dessa begge uppfattningar.

Betrakte vi nu först Joh. 10, 30 i dess textsammanhang. Då Jesus under invigningshögtiden i Jerusalem kringvandrar i Salomos pelargång — så kallad emedan den utgjorde en lemning af det gamla salomoniska templet — omvärfva honom judarne, beklaga att han håller dem i ovisshet, och uppmana honom frimodigt säga dem, om han är Kristus (Messias). Jesus svarar, att ehuru de verk, som han gjort i sin faders namn (vers. 26), vitna om honom, så tro de, som nu fråga honom, likväl icke, emedan de icke äro af hans får. Men om sina får tillägger han: *“de skola icke förtappas till evig tid, och icke skall någon rycka dem utur min hand. Min fader, som gifvit mig dem, är större än alla, och ingen kan rycka dem utur min faders hand. Jag och fadren äro ett.”* Omedelbart derefter kommer det af oss förut anförda ställe, då judarne, missförstående orden om hans enhet med fadren, vilja stena honom, och han förklarar, att då de heliga skrifterna begagna om menniskor till och med namnet *gudar*, så bör väl ingen för hädelse anklaga honom, Jesus, som *fadren helgat och sändt i världen* (v. 36), då han blott kallar sig Guds son. Och han tillägger, i det han ytterligare upplyser dem om hvad han menat med de missförstådda orden: *“Gör jag ej min faders verk, så tron mig icke. Men gör jag dem, tron då verken, om I icke viljen tro på mig, på det I skolen känna, att fadren är i mig och jag i honom”* (vers. 37, 38).

Då sonen på andra ställen förnekat sig vara allgod, allsmäktig och allvis, då han uttryckligen förklarar: fadren är större än jag; då han öfver allt annanstädes talar om sig som underordnad sin Gud och fader, så skulle man väl haft skäl att hoppas, att detta ifrågavarande ställe ej kunde misstydas, framför allt då han här återigen förklarar, att fadren är större än alla, samt betonar äfven

sin underordning under Honom, i det han säger, att det är fadren, som *gifvit* honom fären, fadren, som *helgat* och *sänt* honom i världen, och att han icke fordrar någon tro, såvida han icke gör sin faders verk. Men trots allt detta har man i detta ställe velat finna ett bevis, att han sagt sig vara och således är den absolute *Gud*! Man vill här finna bevisadt just det som hans fiender bland judarne tillvita honom och han sjelf på det bestämdaste förnekar, i det han jämför den blygsammare benämningen Guds *son*, hvilken tillkommer honom som Messias, med benämningen *gud*, som skriften gifvit åt konungar och domare, men hvilken Jesus aldrig har tillagt sig. Här måste enhvar, som ej bär en ogenomskinlig bindel för sitt förstånds öga, nödvändigt inse, att man med en sådan tolkning ej endast gör bibelordet, utan äfven Jesu höga personlighet orätt, då man, under antagande att han är Gud, låter honom vid ett sådant tillfälle som det här skildrade göra undflykter, dölja sin gudom och vika för en hotande fara. Meningen af Joh. 10, 30 är helt enkelt denna: ingen kan rycka de räddade fären ur min hand, därför att min fader, som gifvit mig dem, är starkare än alla, och hvad jag, Messias, icke förmår genom mig sjelf, det förmår jag genom fadren, med hvilken jag, såsom hans förkunnare och sändebud och såsom den syndfria människa, hvilken i allt uppfyller fadrens vilja, är ett. Den här åsyftade enheten är således en etisk enhet, men en etisk enhet i sin högsta potens, i hvilken hon varder till en dynamisk enhet, så att Messias med bibehållande af sin personlighet och viljefrihet, men med undertryckande af sin sjelfviskhet, utgör ett villigt organ, genom hvilket Gud verkar. Denna etisk-dynamiska enhet är det, som Jesus klart förkunnar vid det andra i nya testamentet omtalade tillfället, då judarne anklaga honom, att han gör sig lik Gud. "*Sannerligen, säger jag eder,*" svarar då Jesus dem, "*sonen kan intet göra af sig sjelf, om icke hvad han ser fadren görande; ty hvad denne gör, sammalunda gör ock sonen detta. Ty fadren älskar sonen och visar honom allt hvad han*

gör, och större verk än dessa skall Han visa honom, så att I skolen förundra eder." (Joh. 5, 19, 20). Och sedan han skildrat den makt och herrlighet, hvilken Gud förlänat Messias, nämligen makt att gifva de troende evigt lif såsom han sjelf erhållit evigt lif af fadren, samt att uppväcka de döde och hålla dom öfver verlden — upprepar han åter, för att åhörarne icke må förblanda denna åt människans son förlänade makt med Guds, som förlänat den: *"Intet kan jag göra af mig sjelf: som jag hörer dömer jag, och min dom är rättvis, ty jag söker icke min vilja, utan Hans vilja, som mig sändt hafver. Om jag vitnar om mig sjelf, så är mitt vitnesbörd icke sant"* (vers. 30, 31). Vi måste ånyo fråga: hvar finnes i dessa utsagor af Kristus ett spår af kyrkomötenas lära, att sonen är jämlik fadren, absolut Gud som Han? Och dessa begge ställen hos Johannes skola dock vara hufvudstöden för den rådande läran om Kristus! Vi vilja nu till jämförelse meddela sådana ställen ur nya testamentet, som äro egnade att förklara arten af den enhet med fadren, hvilken Kristus sig tillägger, på samma gång som de belysa evangelisternas och apostlarnes språkbruk — de medel, som de använda för att kunna uttrycka den innerliga andliga gemenskap, den etiska förening, den sammansmältning i tro, hopp och kärlek af reelt skilda sjelfständiga personer, som utgör kristendomens väsen, och för hvilket nu ett språkbruk måste skapas.

"Men icke beder jag allenast för dem (lärjungarne), utan ock för dem, som genom deras ord skola tro på mig; att alla skola vara ett såsom du fader i mig och jag i dig, att ock de skola vara i oss, på det verlden må tro, att du hafver sändt mig. Och den herrlighet, som du mig gifvit hafver, hafver jag gifvit åt dem, att de skola vara ett såsom vi ett, jag i dem och du i mig, att de skola vara fullbordade till ett, så att verlden må känna, att du mig sändt hafver och älskade dem, såsom du älskade mig." Joh. 17, 20—23.

“På den dagen skolen I känna, att jag är i min fader, och I i mig och jag i eder.” Joh. 14, 20.

“Allt mitt är ditt och ditt är mitt, och jag är herrligad i dem (de troende) . . . Helige fader, håll i ditt namn dem du mig gifvit hafver, att de må vara ett såsom ock vi.” Joh. 17, 10, 11.

“Den som tror på mig, tror icke på mig, utan på honom, som mig sändt hafver, och den som skådar mig skådar honom, som mig sändt hafver.” Joh. 12, 44.

Samtliga dessa ställen äro Jesu egna utsagor, och starkare och tydligare kunde han väl aldrig hafva vitnat, att hans enhet med fadren ej är specifikt olik den enhet, i hvilken hans lärjungar och alla troende lefva med honom och med Gud. Men när ha motsidans män någonsin framlagt dessa utsagor till en förutsättningslösa jämförelse med Joh. 10, 30, ehuru denna jämförelse borde påtvungit sig dem? Och när de, till stöd för sin lära, att Messias är absolut Gud, åberopa Paulus' ord: “Gud var i Kristus, försonande världen med sig sjelf” (2 Kor. 5, 19), synes det aldrig hafva fallit dem in att, till belysning af hans språkbruk, sammanställa härmed hvad han några rader ofvanför (vers 17) säger: “Om nu någon är i Kristus, så är han en ny skapelse,” eller “Edert lif är förborgadt med Kristus i Gud” (Kol. 3, 3), eller mångfaldiga andra sådana ställen*). Ytterligare betecknar sonen öfver

*) En artikel, som finnes att läsa i herr biskop G. D. Björcks “Bibliskt-Lutherskt Veckoblad för folket” (n:o 47, den 23 Nov. 1861), har uppfyllt oss med en viss förvåning öfver det sätt, hvarpå äfven samvetsgranne och aktingsvärde teologer kunna gå tillväga, när det gäller att skydda en älsklingsdogm. Så åberopar denna artikel de falska läsarterna Rom. 9, 5 och 1 Tim. 3, 16, likasom om någon textkritik aldrig hade funnits, samt 1 Joh. 5, 20, der likväl äfven strängt kyrkliche kommentatorer erkänna, att ordet *ὁ υἱος* icke har afseende på Jesus Kristus. 2 Petr. 1, 3 citeras oriktigt, såsom om der talades om Jesu *gudoms* kraft, medan der talas om hans *gudomliga* (της θειας) kraft, hvilket ord ej bör kunna missförstås och användas för en sådan bevisning, då detsamma omedelbart i nästa vers (1, 4) begagnas om de troende i allmänhet (ἡ γεννητοε θειας κοινωνοι φουσεως). I 2 Tim. 2, 19 läser artikelför-

allt sin relation till lärjungarne såsom fullkomligt analog med det förhållande, i hvilket han sjelf står till Gud. Vi anföra blott följande exempel härpå:

"Såsom du hafver sändt mig i verlden, hafver ock jag sändt dem i verlden" Joh. 17, 18.

"Såsom fadren älskat mig, så hafver jag ock älskat eder." Joh. 15, 9.

"Jag är den gode herden och känner mina och är af mina känd, såsom fadren känner mig och jag känner fadren." Joh. 10, 14, 15.

"Sannerligen, sannerligen säger jag eder: den som tager emot, om jag någon sänder, han tager emot mig, men den som tager emot mig tager emot honom som mig sändt hafver." Joh. 13, 20.

"Den eder undfår undfår mig, och den mig undfår undfår honom, som mig sändt hafver." Matth. 10, 40.

fattaren, att bön och åkallan bör ställas till Kristus, ehuru ej ett ord eller ens en hänсыftning der förekommer på något sådant. Origenes och de älsste kristne voro af annan mening vidkommande sonens tillbedjan, ty de visste skilja mellan att rikta sina böner till sonen och att efter sonens föredöme och uppmaning bedja till fadren i Jesu namn. Det senare är nytestamentligt och kristligt, ej det förre. I Joh. 10, 30 läser artikelförfattaren vidare, att sonen säger, att hans hand är lika stark som fadrens. Derom finnes dock i texten icke ett ord, utan är detta blott ett infall à la Hutter af artikelförfattaren sjelf. Utsagor, sådana som *"Allt mitt är ditt, och ditt är mitt* [se ofvan] utplockas ur det allra närmaste och deras mening belysande textsammanhang, för att tjena förf. till vinnande af hans välmenta ändamål. Sedda i sitt sammanhang med närmaste text hänvisa de till motsatsen af förf:s åsigt. Karakteristiskt är hans bemödande att afvända det mot Jesu person förnärmande, som ligger i den ortodoxa tydningen af Joh. 10. 28—30. Han finner här "ett exempel på Jesu lärosätt, huru Han, när åhörarne stöta sig på det, som var dem för starkt, gick liksom tillbaka, för att steg för steg föra dem uppåt," samt "huru Han ville uppfostra sina åhörare att kunna fatta och antaga hvad han i sin lärdom framstälde." Ville han lärt judarne, att han vore Gud, så hade de förklaringar han här afgaf endast varit tjenliga till att förhärda dem i deras villfarelse, ej att förbereda dem på sanningen.

"Allt är edert, men I ären Kristi, men Kristus är Guds." 1 Kor. 3, 22, 23.

"Men jag vill, att I veta skolen, att hvarje mans hufvud är Kristus, men kvinnans hufvud mannen, men Kristi hufvud Gud." 1 Kor. 11, 3.

Af de bibelspråk man åberopat till stöd för läran om Kristi gudom, återstår nu endast att betrakta Joh. 20, 28*). Tomas utbrister: *"min herre och min Gud!"* när Jesus, på hvars uppståndelse han tviflade, plötsligt uppenbarar sig midt i den inom låsta dörrar församlade lärjungekretsen och efter en kort helsning riktar sina ord till honom. Redan Teodorus af Mopsvestia (död 429), en af antiokeniska skolans utmärktaste skriftforskare, samt efter honom många nyare utläggare hafva antagit, att det utrop, som häpnaden öfver Jesu oväntade åsyn afpressade Tomas, gälde icke honom, utan Gud**). Sådana utrop till Gud i ögonblick af öfverraskning eller faror hafva varit vanliga hos alla folk och i alla tider. Ett annat antagande är, att Tomas här utbrister i den messianska trosbekännelse — *"en herre (Messias) och en Gud"* — hvilken utgjorde den kortaste sammanfattning af lärjungarnes tro och så ofta förekommer i synnerhet i de apostoliska brefven***). Möjligt är ock, att Tomas under första intrycket af den öfvernaturliga uppenbarelsen slår öfver från den ena motsatsen till den andra; från tviflet, som fordrar handgripliga

*) Äfven bibelspråk, som intyga Messias' pre-existens, hafva af missförstånd begagnats som vitnesbörd för hans gudom. Till dessa återkomma vi längre fram.

**) Orden *"sade till honom"* εἶπεν αὐτῷ i föregående vers kunna ej tjena till vederläggning af denna åsigt, enär detta uttryck, enligt nya testamentets språkbruk, endast afser personen, som föranledt det derpå följande yttrandet, och *till* hvilken det är riktadt, men icke personen, *om* hvilken det gäller. Jämför Matth. 4, 7; Luk. 4, 4, 12 m. fl. ställen.

***). Till stöd härför åberopas, att ὁ Κύριός μου (*"min herre"*) måste hafva afseende på Kristus, emedan han ursprungligen i nya testamentet alltid betecknas med ὁ Κύριος, medan Κύριος utan artikel nytjas om Gud.

bevis, till gudomlig tillbedjan af den för hans ögon stående, från döden uppväckte Messias. Samtliga dessa antaganden äro möjliga; hvilket som är det riktiga låter icke afgöra sig. Men i intet fall går det an att bygga en kyrkolära på så tvifvelaktig och oviss grund. Ja, äfven om vi förutsatte, att Tomas här hade visat Messias gudomlig vördnad, så äro, enligt hvad äfven sansade ortodoxe utläggare medgifva, de omständigheter, hvarunder detta sker, icke egnade att gifva hans ord någon kristologisk vikt. Det tillbedjande utropet, om det får som sådant antagas, har nämligen framkallats i ett ögonblick af högsta möjliga öfverraskning och hänförelse. Att på detsamma bygga en teori, som står i uppenbar motsägelse både till nya testamentet i dess helhet och till logiken, är förden skull otillbörligt. Och här torde vara på sitt ställe att ytterligare påpeka, det Jesu lärjungars Messiaslära är drag för drag den traditionella och uteslutande menskliga, uti hvilken de uppväxt och som de från barndomen inhemtat genom undervisningen i skolan och föredragen i synagogorna. Det är, hvad lärans *yttre* gestaltning vidkommer, blott *en* punkt, men en viktig punkt, i hvilken Jesus behöfver vinnlägga sig om att gifva deras öfvertygelse en annan riktning; "han begynte," berättar Markus (8, 31), "lära dem, att människans son skall mycket lida och förkastas af de äldste och de öfverste presterna och de skriftlärde, och dräpas och efter tre dagar uppstå igen" (jämför Luk. 9, 22). Att denna lära om en lidande Messias icke behagade de vid sinliga, nationelt historiska förhoppningar på hans sändning och rike ännu fastvuxna lärjungarne var naturligt och bekräftas af vers. 32, 33. Förutsägelsen, att han skulle dräpas och efter tre dagar åter uppstå, synas de till och med hafva alldeles missförstått eller förgätit; ty i samma kapitel (det 20:de), i hvilket berättelsen om Tomas förekommer, meddelar Johannes uttryckligen, att han och Petrus, då de till sin förvåning upptäckte, att grafven, i hvilken Jesus blifvit lagd, var tom, *"ännu icke visste skriften, att han skulle uppstå från*

de döda.“ Sedan dock detta genom förnyade uppenbarelser af den uppväckte Jesus blifvit för lärjungarne till ett otvifvelaktigt faktum, finna vi, att hans uppståndelse dels betraktas såsom det förnämsta historiska vitnesbördet för hans messianitet (aldrig för hans föregifna gudom), dels att densamma aldrig tillskrifves hans egen kraft, utan *“Gud, som uppväckt Jesus från de döda.”* Af stor märkvärdighet är den underbart sköna berättelsen i sista kapitlet af Lukas’ evangelium om tvenne lärjungars vandring från Jerusalem till den i stadens grannskap belägna byn Emaus. Under det de nämligen på vägen samtala med hvarandra, nalkas dem Jesus och följer dem, utan att de igenkänna honom, samt frågar dem, hvarom de tala, medan de äro så sorgsne. Och de svara honom, att föremålet för deras samtal var det, som i dessa dagar händt *“Jesus af Nazaret, som var en profet, mäktig i verk och ord inför Gud och allt folket,”* huruledes de öfverste presterna öfverantvordade honom till dödsdom och korsfäste honom. *“Men,”* tillägga de, *“vi hoppades, att han var den, som skulle frälsa Israel.”* — Finnes, må vi fråga, i dessa ord den ringaste vink, att lärjungarne ännu sedan de intill Jesu död åtnjutit hans undervisning och umgänge, någonsin trott honom vara *Gud*? Han är för dem *“en profet, mäktig i ord och gerningar inför Gud och allt folket;”* men hvad de nu, till följd af hans död, börjat betvifla, är hans messianitet. Och i hvad afseende är det, som Jesus med anledning af dessa deras ord finner dem behöfva ytterligare upplysning och undervisning? I hvad afseende är det, som han förebrår dem deras otro och återupprättar deras tro? Måne i afseende på hans föregifna gudom, om hvilken de synbarligen icke haft ringaste begrepp? Nej, hans undervisning riktas ånyo på den punkt, hvilken lärjungarne ditintills hvarken haft vilja eller förstånd till att fatta, att nämligen Messias skulle lida döden, för att genom döden ingå i sin herrlighet. I hans utsagor efter uppståndelsen spåras icke en antydning om hans påstådda gudom, lika litet som i hvad han sagt och gjort före sin död. Allt hvad

han säger vitnar blott om hans messianitet och mensklighet. Det är *efter* sin uppståndelse — då han vid grafven uppenbarar sig för Maria Magdalena — som han uttalar dessa märkliga ord: "*Gack till mina bröder och säg dem: jag far upp till min fader och eder fader och min Gud och eder Gud*" (Joh. 20, 17). — Äfven om den minst sannolika uppfattning af Tomas' utrop vore den riktiga; äfven om det vore bevisadt, att han dermed velat förguda Messias; måste således detta betraktas som ett enstaka drag, förklarligt af de omständigheter, under hvilka det skedde, men för öfrigt utan ringaste kristologiska betydelse.

Vi hafva nu mönstrat samtliga de bibelställen, hvilka man framdragit såsom hufvudstöd för läran om Kristi gedom. Öfverlemnande åt läsarens eget omdöme att draga resultatet af denna mönstring, kunna vi nu återupptaga tråden af vår framställning af nya testamentets kristologi. De rubriker, som vi hitintills genomgått, hafva till formen varit af negativ beskaffenhet, och deras resultat har varit: *Kristus är icke absolut Gud*. Vi komma i följande kapitel till den positiva kompletteringen af detta resultat.

VI.

Nya Testamentets lära om Kristus.

(Forts.)

Kristus skapadt väsen. — Kristus menniska. De olika föreställningarna i nya testamentet om Jesu börd. — Kristus idealniskan; såsom sådan syndfri; förutbestämd i Guds världsplan att omgestalta världen; pre-existerande. Logosidéen i judiska spekulationen och hos Johannes. Kristus iklädd köttet, för att frälsa sina bröder. Genom och efter döden åter upphöjd i herrligheten och grundläggare af messianska riket. Men äfven i herrlighetens tillstånd menniska och underordnad Gud, samt nedläggande efter fullbordad världsfrälsning sin makt. — Några antropologiska ställen. — Slutord.

VII. Sonen skapadt väsen.

“Fördenskull, helige bröder, delaktige i himmelsk kallelse, akten väl på vår bekännelses sändebud och öfversteprest Jesus, som var trogen honom, hvilken honom gjort hafver.” Hebr. 3, 1, 2.

Om uttrycket “hvilken honom gjort hafver” (τῷ ποιῶντι αὐτόν) anmärker prof. G. Lünemann i sin “Handbuch über den Brief an die Hebräer” (1855): Det absolut satta ποιεῖν kan blott hafva betydelsen skapa, framkalla till existens; jämför Septuaginta Es. 17, 7; 43, 1; 51, 13; Hes. 8, 14; Joh. 35, 10; Ps. 95, 6; 149, 2; Syr. 7, 30 m. fl. Med rätta fördenskull har denna betydelse upptagits i den gamla latinska öfversättning, som finnes i handskrifterna D. och E. (“*fidelem esse creatori*

suo"), samt citeras af Ambrosius (de fide 3, 11) och andra. Språkvidrigt är att, som de fleste utläggare, tyda τῷ ποιῶντι med: den som insatt honom *dertill* (till sändebud och öfversteprest).

"Hvilken (sonen nämligen) är den osynlige Guds afbild, all skapelses förstfödde." Kol. 1, 15.

"Detta säger. Amen, det trogna och sannfärdiga vitnet, Guds skapelses begynnelse." Uppenb. 3, 14.

"Den som helgar och de som helgade varda äro alla af En, för hvilken saks skull han (Kristus) icke blyges att kalla dem bröder." Hebr. 2, 11.

"Den första människan Adam vardt till en lefvande själ; den ytterste Adam till en lifgifvande ande." 1 Kor. 15, 45.

Om uttrycket "all skapelses förstfödde" (πρωτοτοκος πασης κτισεως) anmärker prof. Edv. Reuss (Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique, I, 1857): "Ordet förstfödd innesluter alltid föreställningen om en första individs likhet med en serie andra, som följa honom. Förstfödd, πρωτοτοκος, kallas den älste af flere syskon (Matth. 1, 25; Luk. 2, 7; Rom. 8, 29; Hebr. 11, 28); med samma ord benämnes Jesus såsom den först från de döde uppståndne före många andra, som följa honom (Kol. 1, 18; Uppenb. 1, 5), samt den förste mansåldern af kristne, såvidt som han icke blir den siste (Hebr. 12, 23). Den genitiv, som tillfogas ordet, betecknar öfver allt klassen eller arten, hvilken äfven den förstfödde tillhör. Det grekiska ordet κτισις betyder alltid de skapade tingen (Rom. 1, 25; 8, 19—22; 2 Kor. 5, 17; Gal. 6, 15; Kol. 1, 23). Med tillfogandet af ordet πασης undanrödjes hvarje möjligt tvifvel om ordets betydelse. Blott på ett enda ställe (Rom. 1, 20) betecknar κτισις sjelfva skapelseakten; men detta ändrar ingenting i saken, ty skapelseaktens förstfödde skulle säkerligen ock vara det första skapade väsendet (Uppenb. 3, 14)."

Man har gjort hvarjehanda fruktlösa försök att tyda Kol. 1, 15 på annat sätt. Man har bland annat, genom

att förvandla πρωτότοκος (förstfödd) till πρωτοτόκος (förstfödande), sökt ställa sonen utanför sfären af skapade väsen; men denna tolkning har åter måst öfvergifvas, sedan uppmärksamhet blifvit fäst derpå, att det aktiva πρωτότοκος blott nyttjas om qvinnor och dessutom måste leda till antagandet af *en andre* födande, om hvilken desse utläggare sjelfve icke hafva något att förtälja. - Den senaste undflykten är att πασης κτισεως skulle vara en genitivus comparationis, ej en genitivus partitivus. Men äfven om detta antagande vore riktigt, förutsätter uttrycket πρωτοτόκος *en andre* födde, hvilken då måste vara världen, hvadan ock i detta fall beteckningen född blefve för sonen och världen gemensam och således icke utmärkte någon skilnad i uppkomstsätt och relation till det absoluta mellan den förre och den senare.

För dem, som utan förutfattade meningar vilja lyssna till nya testamentet, borde redan blotta uttrycken son och född, såsom begagnade om Kristus i hans preexistens-tillstånd, vara en tillräcklig fingervisning, att nya testamentet icke tänker honom såsom det absoluta ursprungliga väsendet; och den dogmatiska termen "född af evighet" har antingen ingen förnuftig mening eller ock den, att Kristus, likasom alla begränsade väsen, har sin eviga grund i Gud. I sjelfva verket vill nya testamentet med ordet född endast gifva ett innerligare och mer adequat uttryck åt samme tanke, hvilken skriften annars betecknar med sådana ord som *skapad, danad, formad*. Enär dessa lätt kunde leda och äfven ledt till att antaga ett ursprungsförhållande af yttre och tillfällig beskaffenhet, liknande det i hvilket kärilet står till verkmästaren, som format det; så funno nya testamentets författare i födelsen och sonskapet språksymboler, som ojämförligt bättre försinligade det guds- och verldsmedvetande, af hvilket de inspirerades.

Att ordet son ovilkorligt hänvisar dertill, att den som kallas så icke har sitt ursprung i sig sjelf, är så klart, att till och med teologer, som annars uppträdt i ortodox skepnad, icke kunnat undgå att medgifva det. En vanlig, redan

af Calvin använd dialektik, med hvars tillhjälp man tror sig hafva undvikit svårigheten, är, att "Kristus, betraktad i sitt förhållande till fadren, är son, och att sonen, betraktad i och för sig, är Gud." Prof. Arminius anmärkte på sin tid ganska träffande om denna allt sedermera flitigt brukade fras: "Huru är det möjligt att, som Calvin vill, tala om sonen, utan att taga hänseende till fadren? Hänvisar icke begreppet son omedelbart på begreppet fader? Är sonen genom sig sjelf och har sitt väsen ur sig sjelf, så är han icke mer sonen; ty *den* är sonen, som kommer af fadren. Det är helt enkelt en motsägelse, ett falskt talesätt, när man säger, att sonen, såsom varande Gud, existerar genom ingen annan än blott genom sig sjelf. Äfven om man betraktar sonen i och för sig, utan hänseende till fadren, får man dock icke tillägga honom en beteckning, som motsäger begreppet son; men att vara det absoluta, att hafva sin grund i sig sjelf, det motsäger begreppet son" *).

Äsigten att Kristus är ett skapadt väsen ligger ock till grund för hans benämning "den ytterste Adam" eller "den himmelske Adam," samt för jämförelsen mellan honom och den jordiske Adam i det ofvan citerade stället 1 Kor. 15, 45.

VIII. a) Kristus menniska.

"Jag är en menniska, som sagt eder sanningen, den jag har hört af Gud." Jesu svar till judarne på deras fråga, hvem han är; Joh. 8, 40.

"Ty en Gud; en ock Guds och människors medlare, en menniska Jesus Kristus, hvilken har gifvit sig sjelf till återlösen för alla: det vitnesbörd i sinom tid, hvartill jag är satt till härold och apostel." 1 Tim. 2, 5.

"Om genom den enes (Adams) öfverträdelse de många döde äro; mycket mer hafver Guds nåd och gäfvor uti

*) Præstantium ac eruditorum virorum epistolæ ecclesiasticæ et theologicæ, I. (Amsterdam 1660).

den ena människan Jesu Kristi nåd till de många öfverflödat." Rom. 5, 15.

"Ty såsom för den ena människans olydnads skull de många äro satta till syndare; så skola ock för den enas lydnads skull många sättas till rättfärdiga." Rom. 5, 19.

"Ty efter genom en människa döden är, så ock genom en människa de dödas uppståndelse. Ty såsom uti Adam alla dö, så skola ock i Kristus alla varda lefvande gjorda." 1 Kor. 15, 21, 22.

"I israelitiske män, hören dessa ord: Jesus af Nazaret, den man, som eder af Gud förevisad är med krafter och under och tecken, som Gud hafver gjort genom honom midt ibland eder, såsom I ock sjelfve veten; honom, som efter Guds bestämda råd och förvetande utgifven var, hafven I tagit genom ogerningsmannahänder och med korsfästade af vägen rödt; den hafver Gud uppväckt och lossat dödens smärtor, efter det icke var möjligt, att han skulle af honom (döden) fasttagen varda. (Härefter följer en på psalm. 15, 8—11 grundad bevisning för den sats, att Gud ej skulle öfvergifva Messias åt förgängelsen, hvarefter tillägges:) Så må allt Israels hus för säkert känna, att denne Jesus, som I korsfäst hafven, honom har Gud gjort både till en herre och till Kristus." Petrus' predikan på pingstdagen, då kristna församlingen instiktas genom andens utgjutelse, Apostl. G. 2, 22—36.

"Så hafver med okunnighetens tider Gud öfversett och förkunnar nu alla människor allestädes att bättra sig; ty han hafver satt en dag före, på hvilken han skall döma världen i rättfärdighet, i den man, hvilken han bestämt hafver, sedan han beredt tro åt alla, uppväcande honom från de döde." Paulus' tal till athenarne, Apostl. G. 17, 22—31.

Utaf en mängd nytestamentliga ställen, som vitna, att sonen är människa — och människa i den mening, som utesluter antagandet, att han tillika skulle vara Gud —

hafva vi ansett det nog att här meddela de ofvanstående. Den första reflektion, hvartill de gifva anledning, är den, att de alla framhålla Messias' mensklighet just då de tala om det högsta och, som det vill synas, det öfvermenskliga i hans mission. Det är en människa, som hört af Gud och förkunnat för människorna de eviga sanningarna (Joh. 8, 40); en människa, som gifvit sig till återlösen för alla och är vorden Guds och människors medlare (1 Tim. 2 5); genom en människas lydnad som släktet åter vardt delaktigt af nåd, rättfärdighet och nytt lif (Rom. 5, 15; 5, 19; 1 Kor. 15; 21, 22), sedan det genom en annan människas olydnad fått synd och död till arfvedel; det är slutligen, säger Paulus, genom en man som Gud en dag skall i rättfärdighet döma världen (Apostl. G. 10, 31). De helige författarne synas med denna starka och annars omotiverade betoning af Messias' mensklighet velat förekomma hvarje hednisk förblandning af Gud och honom, hvarje för åtminstone de polyteistiske grekerna nära till hands liggande förmodan, att Kristus vore en gud. Läsom i vår älsta kyrkohistoria — Apostlagerningarna — det tal, som kan kallas kristna församlingens invigningspredikan, det tal, som var den första omedelbara yttringen af den på församlingen utgjutne helige andens ingifvelse! Uppfylld af Gud stiger Petrus upp och förkunnar med hög röst det nya budskapet för en folkmassa, hvilken, församlad från nästan alla delar af den kända världen, likasom är ombud för hela den mensklighet, för hvilken den nya universalreligionen var bestämd. Och hvad ingifver honom anden att säga? Måhända uppenbarar han honom i denna stund hvad som hitintills varit för Petrus fördoldt och som hans herre och mästare under sin jordelefnad och äfven efter sin uppståndelse (såvidt man kan döma af nya testamentet) hade förtegat, ja förnekat, — att nämligen Jesus af Nazaret var icke blott Messias, lefvande Guds son — detta visste Petrus och för den kunskapen hade Jesus prisat honom salig — utan än mer: Gud sjelf, den evige, allsmåktige, oändlige, som bor i ett ljus, det ingen till-

komma kan? Nej, Petrus talar om *en man*, Jesus af Nazaret, som var *af Gud förevisad* genom tecken och under, som *Gud gjort genom honom*: om en man, som är vorden korsfäst, men som *Gud uppväckt* och som *Gud gjort* till en herre och Messias (Apostl. G. 2, 14—36). Den vanligaste benämning, som Petrus i sina tal gifver sin mästare, är "Guds tjänare" eller "Guds helige tjänare Jesus" (Apostl. G. 3, 13; 3, 26; 4, 27; 4, 30), och han förkunnar om honom, att *Gud smort honom* till Messias (4, 27), att *Gud upphöjt honom* till en herre och frälsare (5, 31). Då Petrus undervisar Cornelius, den romerske höfvidsmannen, så är det icke om en människovorden och korsfäst Gud, utan "*om Jesus af Nazaret, huru Gud hafver smort honom med helig ande och kraft, hvilken vandrade omkring, görande väl och helande alla, emedan Gud var med honom,*" samt huru denne man Jesus vardt hängd på träd, men *af Gud uppväckt* på tredje dagen, emedan det är han, som *Gud bestämt* till domare öfver lefvande och döda, och om hvilken profeterna vitnat, att hvar och en, som tror honom, får syndernas förlåtelse (Apostl. G. 10, 38—43). Den gissning man har till hands till förklaring hvarför Jesus sjelf aldrig sade sig vara Gud, när judarne uppfordrade honom att gifva sig närmare tillkänna, kan här icke användas *). Cornelius var uppfostrad

*) Den af våra motståndare annars förvisade och bannlysta ackommodationsteorien återkallas af henne ur sin landsflykt och användes tacksamt som nödhjelpsmedel, när en sådan förklaring är behöflig. Så har hr biskop G. D. Björck i Joh. 10, 28, 30 funnit "ett exempel på Jesu lärosätt, huru han, när åhörarne stöta sig på det, som var dem för starkt, gick likasom tillbaka, för att steg för steg föra dem uppåt," samt "huru han ville uppfostra sina åhörare att kunna fatta och antaga hvad han i sin lärdom framstälde." — I en år 1872 utgifven mot detta mitt arbete riktad akademisk afhandling af prof. A. F. Granfelt i Helsingfors menar författaren, att alla de ställen, hvori Jesus skiljer mellan sig och Gud, äro ackommodationer, gjorda af honom, i det han velat lämpa sig efter åhörarnes fattningskraft och för handen varande åskådningsätt. Och då Paulus, för att begagna prof. Granfelts egna ord, "stän-

i hedniska läran, således hemmastadd med föreställningen om en född, på jorden vandrande och kroppsliga lidanden underkastad gud; han skulle så mycket mindre ryggat tillbaka för upptäckten, att Jesus vore Gud själf, som han

digt gör den bestämda skilnad mellan begge (Fadren och Kristus), att han kallar Fadren ensam för Gud, men Sonen eller Kristus blott för Herre," så tillbakavisar prof. Granfelt den logiskt riktiga slutföljden häraf med följande ord: "Orsaken härtill är ganska snart förklarad. Det är nämligen lätt insedt, att apostelen i sina utläggningar alltid skall och måste utgå från det allmänna folkmedvetandet som grundval och ej, som man plår säga, störta med dörren in i huset; men nu var ju Guds enpersonlighet en judendomens grundlära, insupen med modersmjölken, och därför naturligast så att säga äfven för aposteln själf. Att uttrycket skulle bilda sig derefter var någonting själfallet och dessutom det enda lämpliga att skaffa gehör åt det af aposteln framställda." Ur samma synpunkt "förklarar" professor Granfelt äfven Hebreerbrevets utläggningar. — Med tillhjälp af en dylik ackommodation kan man i nya testamentet läsa hvad som helst, och dess innehåll står då värnlöst mot förutfattade meningar, de må vara hvilka som helst. Det är i själfva verket icke Jesus eller Paulus eller Hebreerbrevets författare, som här ackommodera sig efter sina åhörare, utan den vördade professorn själf, som ackommoderar deras utsagor efter sin dogmatiska uppfattning. Eller, om vi vilja nytja uttryck ur den Herbartska skolans psykologi: den dogmatiska föreställningskomplex, som beherrsakar föreställningsområdet hos den ärade förf., apperciperas de genom nya testamentets utsagor uppstående föreställningsmassorna så, att den förre omgestaltar de senare efter sig själf. Den ärade motståndaren har på detta ställe förgätit, att Paulus var företrädesvis icke de monoteistiske judarnes, utan de polyteistiske grekernas och romarnes apostel, och att han äfven kunde haft någon aning, att hans för tillfället skrifna bref skulle varda ett för kommande århundraden gällande vitnesbörd om apostelns innersta och djupaste mening om Kristi person. Prof. Granfelt har förgätit, att hela nya testamentet, ifall hans ackommodationsteori vore riktig, skulle förvandlas till en samling *exoteriska* skrifter, beräknade på att "skaffa gehör" åt en *esoterisk*, i nya testamentet icke omedelbart förkunnad lära om Kristus. Han har förgätit, att det af honom nytjade vapnet kan vändas om och hela den kyrkliga kristologien förklaras för en ackommodation efter de polyteistiska massors föreställningssätt, som skulle omvändas. Att påstå en dylik *medveten* ackommodation vore visserligen ett fruktansvärdt psykologiskt och historiskt fel, men likväl icke ett större fel än det vi här finna begånget.

ju knäböjde och tillbad sjelfve Petrus, så att denne måste säga: "*stå upp, äfven jag är menniska*" (10, 25, 26). Samma anmärkning gäller för Paulus' predikan i Athen: den okände guden, åt hvilken athenarne upprest ett altare, han är, förkunnar Paulus, denne ende Gud, i hvilken allt lefver, röres och hafver sin varelse; men Kristus är *en man*, hvilken Gud uppväckt från de döde, för att öfvertyga all världen, att han i den mannen skall med rättfärdighet döma världen (Apostl. G. 17, 31). Hade Paulus talat om Kristus såsom vore han Gud, skulle athenarne säkerligen förstått hans predikan bättre. Med budskapet om en *guds* uppståndelse från de döde skulle de visserligen icke drifvit gäck, åtminstone icke offentligen och inför den högste domstolen, ty detta hade varit hädelse mot deras egen statsreligion.

Falskt och i uppenbaraste strid mot nya testamentet är således det quasi-förståndsskäl, med hvilket man velat*) stödja läran om Kristi gudom, att nämligen Gud icke skulle kunnat genom "en blott menniska" försona menniskorna med sig. Öfver allt lärer nya testamentet motsatsen. Det är just det nya förbundets stora, gudomliga och *förnuftiga* mysterium, att det är genom *menniskan* Jesus Kristus, som vi återfunnit vår himmelske fader och det eviga lifvet; med *den* mensklige hörnstenen som menniskosläktet skall uppbyggas till ett Guds tempel. Samme män, som för sina *oförnuftiga* påståenden så ofta på missbrukande sätt åberopa orden: "för Gud är ingenting omöjligt," anse dock för Honom omöjligt att hafva beredt frälsningen genom det medel, som nya testamentet förklarar vara det verkliga medlet, och som en sann filosofi, ett strängt tänkande förklarar för det enda möjliga!

Menniskan Kristus är i nya testamentet organet, genom hvilket Gud upprättar sitt rike bland menniskorna. Han är det fullkomliga organet, emedan han är syndfri och i allt underordnar sin vilja under fadrens; han är

*) Se t. ex. Lindbloms katekes, stycket 181.

syndfri, emedan han är idealmenniskan, skapelsens förstfödde, den i Guds verldsplan, "Guds fastställda råd," till sina bröders frälsning förutbestämde. Det är fördenskull som domen är genom en människa och genom en människa de dödas uppståndelse (1 Kor. 15, 21, 22); det är fördenskull människans son kan förlåta synder (Matth. 9), och säga äfven till dem, som följa honom: "*Hvilka I förlåten synderna, dem förlåtas de.*" — Matth. 9, som vi här anført, företer, jämte parallelställena Mark. 2 och Luk. 5, åter ett af de märkvärdiga tillfällen, der den naturligaste anledning förefans för Jesus att förkunna sin gudom, *ifall* han varit Gud; men der hans svar ånyo tillbakavisar ett sådant antagande. Jesus har till en värkbruten yttrat: "*Dina synder förlåtas dig.*" Häröfver harmas de skriftlärde och tänka för sig sjelfve: "*Hvi talar denne sålunda hädelse? Hvem kan förlåta synder, utan allena Gud?*" Om Kristus är Gud och om det är Gud ensam förbehållet att förlåta synder, så kunde Jesu svar endast hafva blifvit ett: han *måste* hafva åberopat sin gudom som grunden för sin rätt att utdela syndernas förlåtelse; hvarje annat svar skulle blifvit uppsåtligt vilseledande. Men emedan han *icke* är Gud, utan Guds sändebud och organ Messias kan han svara: "*På det I skolen veta, att människans son hafver makt på jorden att förlåta synder, säger han till den värkbrutne: dig säger jag, stå upp, tag din säng och gå i ditt hus.*" Härmed är ock uttalad den sanning, att syndaförlåtelsen ej är en yttre Guds handling, utan den inre följden af en inre genom Gud verkad ånger och bättring, hvilken följd gifver sig tillkänna i det *menskliga samvetet*, hvadan ock hvarje from gudhängifven människa såtillvida kan förlåta synder, som hon ur sitt eget gudsmedvetande och andliga erfarenhet kan uttala, förtydliga och öfver tvifvel häfva den sanning, att syndaförlåtelsen följer på allvarlig ånger och bättring.

Vi hafva i ett föregående kapitel anmärkt, att de skriftlärde desto hellre om Messias brukade den från Da-

niels bok hemtade benämningen "människans son" eller "människosonen," som hon städse påminte Israel, att den Evige är en, men att Messias, äfven på höjdpunkten af sin makt och herrlighet, icke är Gud, utan människa. I alldeles samma syfte brukas namnet i evangelierna, ty det användes företrädesvis, der Messias' triumf och rike omtalas (Matth. 10, 23; 13, 40; 16, 27; 19, 28; 24, 27; 25, 31; 26, 64; Mark. 13, 26; 14, 62; Luk. 12, 8; 21, 36; 22, 69). Men ehuru namnet redan för sig innebär ett jäf mot förblandningen af Gud och Messias, har dock förbistringen gått ända derhän att i detsamma finna Kristi gudom antydd!

Alla sådana ställen i nya testamentet, i hvilka sonen, uppfordrad att gifva sig tillkänna, uttalar sig i ordalag, som endast hänvisa till hans messianitet och menklighet, och vidare alla sådana ställen, i hvilka han förnekar sig vara allgod, allvis, allsmäktig, öfverhalkas af våra motståndare med den anmärkning, att han här icke talar om sin "gudomliga natur," utan blott om sin menkliga. Det är den oförnuftiga och af bibeln aldrig förkunnade läran om tvenne naturers förening i Kristus, med hvars tillhjälp man här vill reda sig ur förlägenheten. Många fromma, men på tankens vägnar osjelfständiga människor hafva åtnöjt sig med denna förklaring, utan att besinna dess farliga följder. Ty vill man använda henne t. ex. på Jesu utsaga, att icke ens sonen vet domens dag och stund, så skulle man komma till det oförnuftiga och vederstyggliga resultat, att Kristus, då han uttalade dessa ord, på en gång visste och icke visste tidpunkten för domen — att han såsom Gud visste den och såsom människa icke visste den, samt att hans utsaga således innebär lika mycken osanning som sanning. Men det är så som man miss-handlat Jesus, dermed för oräkneliga ögon fördunklande den helgjutna herrliga bild, som nya testamentets författare lemnat oss af honom, och hvars enkla storhet, kyska skönhet icke förminskats af deras ovana vid pennan, deras bristfälliga språk. I stället för idealmänniskan, i hvars

oförmörkade gudsbeläte vi skulle igenkänna oss sjelfve sådane vi äro af Gud tänkte, sådane vi borde vara och måste varda; i hvars oskuld och syndfrihet vi skulle se vårt slägtes återupprättelse; i hvars sjelfuppoffrande segerrika kamp mot världens onda vi skulle hemta föredömet och kraften till en lefnad, som modigt offrar sig åt Gud och sanningen och nästan: i stället för den verkliga Jesus Kristus har man ur oförnuftets Hades frammanat en obegriplig, vidunderlig gestalt, hvars utsagor blott äro halfva sanningar, blott få förstås om ena parten af hans väsen, men, förstådda om den andra parten, skulle varda lika många osanningar; ett väsen, hvars ena del är utsatt för frestelser och ångest och som ropar till den med sig "oupplösligt och oskiljaktigt förenade" andra delen: "*Min Gud, min Gud, hvi hafver du öfvergifvit mig!*"

Menskligheten behöfde just icke lära, att Gud ej låter sig af frestelser och lidanden öfvervinna; men hvad släktet, som förlorat medvetandet af sitt ursprung och sin bestämmelse, behöfde, det var åsynen af människans sons herrlighet, det var tron, att historiens begynnelse är människan i Fadrens sköte, att dess slutpunkt är människan på Fadrens högra hand; hvad den enskilde, som förlorat tron på sanningen och fördenskull, vältrande i sjelfvisk förtviflan eller i sjelfviska njutningar, behöfde, det var föredömet af en människa, som kunde dö för sanningen och i döden älska sina ovänner.

Derför var det förutbestämdt, att *Guds och människors medlare* skulle varda *en människa Jesus Kristus* (1 Tim. 2, 5).

I dessa samma Paulus' ord: "*en Gud; en ock Guds och människors medlare, en människa Jesus Kristus*" är nya förbundets lära i korthet sammanfattad: det är den ursprungliga och äkta apostoliska trosbekännelsen, hvarför ock Paulus kallar henne "*det vittnesbörd i sinom tid, hvar till jag är satt till häröld och apostel.*" Till bokstafven något olika formulerad, men till innehållet alltid densamma, återkommer Paulus ofta till denna trosbekän-

nelse. Så i inledningsorden till sina epistlar; så ock i 1 Kor. 8, 4—6, der han säger: "Så vete vi nu om afguda-offrens mat, att afgud är intet i verlden, och att ingen annan Gud är, utan en. Ty om ock der äro de som sägas gudar, vare sig i himmelen eller på jorden, såsom många gudar och många herrar äro; *är dock för oss en Gud, fadren, af hvilken allt och vi till honom, och en herre Jesus Kristus, genom hvilken allt och vi genom honom.*" Dessa ord: "en Gud, en herre Jesus Kristus," är den ursprungliga kristendomens lösen, evangeliets kärna, som vi finna innesluten äfven i dessa ord af Kristus sjelf (Joh. 17, 3): "*Detta är det eviga lifvet att de känna dig, den ende sanne Gud, och den du sändt hafver, Jesus Kristus**).

Bland de tilldragelser i Jesu lefnad, i hvilka man ansett sig hafva funnit bevis för satsen, att han är Gud sjelf, anföres hans förklaring på berget Tabor och hans uppståndelse från de döda. Dessa "bevis" uthärda lika litet en granskning som alla öfriga, för samma obibliska åsigt framdragna. Berättelserna om förklaringen på Tabor (Matth. 17; Mark. 9; Luk. 9) hålla sig strängt inom gränsen för Jesu messianitet. Företeelsen inledes med en bön af Jesus till Gud, och det är icke personerna i treenigheten, utan det är de begge människorna Moses och Elias, som, då han blifvit förklarad, synas vid hans sida, och med hvilka han samtalar "*om sin bortgång, som han skulle uppfylla i Jerusalem*" (Luk. 9, 31).

Hvad beträffar uppståndelsen, så medgifver man, att denna i och för sig icke kan gälla som intyg för Kristi gudom, enär bibeln berättar om flere människors uppväckelse från de döda; men, heter det, skilnaden är dock den,

*) Det äldsta af vår kyrkas symbola, det så kallade apostoliska, är visserligen icke skrivet af apostlarna, men härstammar dock från en tid, då man i kristna kyrkan ännu icke ansåg Jesus för Gud, utan blott för Messias, Guds son. Det heter fördenskull i detsamma: "Jag tror på Jesus Kristus, Guds ende son, vår herre," hvarefter uppräknas de förnämsta messianska momenten i hans lefnad och kall.

att dessa senare blifvit af Gud uppväckta genom förmedling af profeter eller apostlar eller Jesus sjelf, när deremot Kristus uppstått af egen kraft. Vi måste fråga: hvar har man fått veta det? Nya testamentet kan visserligen icke åberopas, ty detta lärer öfver allt i klara och oförtydbara ordalag, att Kristus *icke* uppstått "af egen kraft," utan att Gud genom *sin* kraft uppväckt honom från de döda. Så säger Paulus: "*Gud hafver både uppväckt herren och skall uppväcka oss genom sin kraft*" (1 Kor. 6, 14); "*Men är Kristus icke uppväckt, så är vår predikan alltså fåfäng . . . vi varde ock funne falska Guds vittnen, att vi vittnat hafve emot Gud, att han hafver uppväckt Kristus*" (1 Kor. 15, 14, 15); . . . "*vi tro på honom, som uppväckt vår herre Jesus Kristus från de döda*" (Rom. 4, 24); "*Men om Hans ande, som uppväckte Jesus från de döda, bor i eder, så skall Han, som uppväckt Kristus från de döda, göra äfven edra dödliga kroppar lefvande för sin andes skull, som i eder bor*" (Rom. 8, 11); "*Hans (Guds) starkhets verkan, hvilken Han verkade i Kristus, då Han uppväckte honom från de döda*" (Eph. 1, 20) o. s. v. Mot dessa och mångfaldiga andra utsagor af samma syftning kan man visserligen åberopa Lindbloms katekes, stycket 194, der det heter, "att Kristus af egen kraft vardt åter lefvande;" men för oss ådagalägger detta endast, att denna lärobok i den punkten står i uppenbar strid med våra kristliga urkunder.

För Jesu egna lärjungar och apostlar var hans uppväckelse från de döde ett nytt och kraftigt bevis, icke för att han var Gud — en sådan tanke kunde aldrig falla dem in — utan att han var menniskan Messias, lefvande Guds son (Apostl. G. 17, 31; Rom. 1, 4). Kan, fråga vi, någon klart tänkande människa låta intala sig, att Paulus trott Kristus vara den absolute evige Gud och velat för andra predika en sådan lära, när han t. ex. i sitt bref till Romarne (6, 8—10) skriver: "*Men om vi äro döde med Kristus, så tro vi ock, att vi skola lefva med*

*honom, vetande, att Kristus, som är uppväckt från de döda, icke mer dör; död herrskar icke mer öfver honom. Ty det han blef död, vardt han synden död en gång för alla; men det han lefver, lefver han för Gud.*¹ Skulle Paulus här verkligen velat säga, att den evige, genom att hafva uppväckts från de döda, blifvit undanryckt dödens herravälde, så att man ej behöfver befara, att han skall dö för andra gången? Skulle han velat säga, att det lif, som Gud nu lefver, är ett lif för Gud? Till slikt har Paulus aldrig gjort sig skyldig. Hans ord äro fullkomligt förnuftiga och begripliga, men endast under den förutsättning, att Kristus icke är Gud, utan menniska och Messias.

Det underbara, som i Mattheus och Markus berättas om Jesu börd, synes man deremot hafva upphört att anse såsom bevis för hans gudom. Och detta på goda skäl. Ty antingen man betraktar denna berättelse i och för sig, eller man undersöker hvilken betydelse nya testamentet i dess helhet tillägger det underbara i Jesu börd, eller man frågar hvilken föreställning om Jesus som denna omständighet måste uppväckt bland de folk, för hvilka evangelium först förkunnades; så skall svaret utfalla emot den häfvunna uppfattningen. Betraktar man berättelsen i Lukas' första kapitel i och för sig, finner man, att hon håller sig strängt inom Messias-idéens gräns. De ordalag, i hvilka engeln förkunnar för Maria *hvem* hon skall föda, äro så klara, att uttrycket "Guds moder" aldrig borde hafva uppkommit och blifvit nämnt af kristna läppar. "Så, du skall aflla i ditt lif," säger engeln, "och föda en son och du skall kalla hans namn Jesus. Han skall vara stor och kallas den **Högstes son**, och Herren Gud skall gifva honom hans fader Davids tron, och han skall regera öfver Jakobs hus till tiderna, och på hans rike skall icke vara ända." Och efteråt tillägger engeln: "det heliga, som af dig födt varder, skall kallas Guds son." — Är det således Gud den evige, eller är det Messias, — han som kallas den högstes son och genom

vilken Gud grundlägger det eviga riket på jorden — som enligt Lukas' berättelse skall aflas i Marias lif? Det borde aldrig varit mer än ett svar på den frågan.

Undersöka vi nu hvilken betydelse nya testamentet öfver hufvud tillägger det underbara i Jesu börd, så finna vi, att de båda författare, i hvilkas evangelier berättelser derom förekomma, icke vidare göra en enda tillbakaskådande anspellan på detta under; att Markus och Johannes förhålla det med tystnad och att båda datera evangelii egentliga begynnelse från Johannes döparens uppträdande (Mark. 1, 1—4; Joh. 1, 6); att apostlarna vid sina predikningar endast åberopat samma utgångspunkt som Markus och Johannes (Apostl. G. 10, 37); att Paulus, då han anför intygen för Jesu messianitet, aldrig hänvisar till hans underbara börd och aldrig vid något annat tillfälle anspelar på densamma, ej ens då orden "*född af en qvinna*" (Gal. 4, 4) kunnat föranleda honom dertill; att hvad här gäller om Paulus gäller äfven om de öfrige epistelförfattarne; att slutligen Jesus sjelf aldrig antyder derpå vid de talrika tillfällen, då han försvarar sin värdighet som Messias. Den betydelse som nya testamentet sjelf gifver åt detta under, är således icke att jämföra med den vikt, som tillägges hans uppväckelse från de döda, och denna senare åter har i nya testamentet aldrig brukats och kan ej heller brukas som vitnesbörd för annat än att Jesus var Kristus*).

*) Enär underberättelserna rörande Jesu börd finnas i alla; äfven de äldsta till oss komna codices, hafva vi här, trogne en grundsats, som vi allt igenom följt i detta arbete, betraktat dem som äkta och ursprungligen tillhörande de evangeliska urkunderna. Dock förekomma starka inre grunder mot detta antagande, och nya testamentet sjelf likasom visar ifrågavarande berättelser ifrån sig. Alldenstund frågan endast har ett sekundärt intresse för vår afhandling, öfverlämna vi dess afgörande åt läsaren sjelf, i det vi för detta ändamål förelägga hvad en utmärkt, af alla sidor anlitad kommentator, kon-sultorädet i Hannover, H. A. W. Meyer, yttrar i ämnet (se hans *Kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Matthäus*, 1865). "Om Jesu gudssonskap i genetisk mening gå i nya testa-

Vidkommande slutligen den föreställning om Jesus, som berättelsen om hans underbara börd kunde hafva väckt hos de folk, för hvilka evangelium först förkunnades, så var det bland perser, egypter, greker, romare o. s. v.,

mentet två olika trosföreställningar bredvid hvarandra. I. Enligt Matth. och Luk. skedde en gudomlig Jesu afelse i Marias sköte. II. Men enligt Paulus är Jesus kroppsligen upprunnen ur Davids σπέρμα (säd) (Rom. 1, 3; jämför 9, 5, äfvensom löftet om Kristus såsom Davids σπέρμα, Gal. 3, 16), hvarvid Paulus blott kan hafva tänkt på den oafbrutna manliga descendensföljden, enär han uttryckligen inskränker Jesu gudssonskaps genesis till hans *andliga* väsen (Rom. 1, 3); enär vidare, äfven om Maria var en Davidsdotter, hennes son likväl, i fall han i kroppsligt hänseende blifvit gudomligt afiad, skulle hafva varit icke af Davids säd, utan, menskligt att tala, af Guds säd, hvilken sålunda skulle hafva afbrutit stamföljden; enär ytterligare Paulus predicerar om Kristus den sanna *menskligheten* (Rom. 5, 15; 1 Kor. 15, 21), hvilket icke förutsätter en gudomlig afelse; enär slutligen aposteln, som så ofta framhåller Kristi upphöjdhed öfver det *syndiga* människoslägtet, dock aldrig hänvisar på ett gudomligt ursprung till Kristi kroppslighet, hvartill han likväl, om en sådan föreställning legat inom hans troskrets, desto oftare och nödigare skulle blifvit föranledd, ju konstantare han å ena sidan betraktar köttet som syndens säte, men å andra sidan framställer Kristus som fullkomligt syndfri och på denna syndfrihet grundar den försonande verkan af hans död, hvarför han ock betecknar Kristi σὰρξ (kött), emedan det var menskligt och dock syndfritt, som ομοιωμα σαρκος ἁμαρτίας (syndens köttis liknelse) Rom. 8, 3). — Äfven i Hebr. 2, 14, 17 framstår Kristus till sin kroppslighet i alldeles samma fysiska kategori som andra människor. — I Apostl. G. 2, 30, der Kristus kallas Davids länds frukt, betecknar honom Petrus så ej blott genom moderlig börd, utan medelst manlig stamföljd från David. Lika litet häntyder Johannes, som dock var så nära förenad med Jesus och Maria, på en sådan Kristi börd som omtalas i Matth. och Lukas. Såsom λόγος (ordet), hvilket uppenbarat sig i mensklig kroppslighet som mensklig personlighet, har Kristus enligt Johannes utgått från Gud och är fördenskull ὁ μονογενής (den enfödde), men ingenstädes är Kristus för honom en gudomlig produkt κατὰ σάρκα (efter köttet).

Denna tvåfaldiga och skiljaktiga trosföreställning i nya testamentet är icke att dölja, och hvad den andra i ordningen beträffar, måste det medgifvas, att hon 1) är den äldre, 2) den med öfvervägande apostolisk auktoritet utrustade, 3) den af Jesu samtide hyste, Matth. 13, 55; Luk. 4, 22; Joh. 1, 46; 6, 42, utan att han sjelf

något ganska vanligt att tänka sig utmärkte män såsom gudasöner, födde af rena jungfrur. Plutarkus säger i sin lefnadsbeskrifning öfver Numa: "Egypterna påstå det icke vara omöjligt, att en guds ande kan närma sig en qvinna och i henne alstra lifsfrön." Bland perserna herrskade den föreställning, att deras religionsstiftare Zoroasters moder en gång i drömmen hade en englasyn och morgonen der- efter kände sig hafvande. Enligt romerska sagan var Ro- mulus son af en vestalisk jungfru, Rhea Sylvia, och hans fader krigsguden Mars. Alexander den Store förklarades af presterna i Jupiter Ammons tempel för köttslig son af Zeus, och det påstods om hans moder Olympias, att hon vardt hafvande utan mans tillhjälp, sedan hon drömt, att en drake delat hennes läger. Triumviren Pompejus' son, Sextus Pompejus, kallade sig sjelf son af Neptunus och bar till sin föregifne faders ära en hafsgrün mantel. Kejsar Augustus utgafs för son af Apollo; undergöraren Apollo- nius af Tyana för son af Zeus eller Proteus. Om filosofen Plato berättade sagan, att hans moder Periktione vardt hafvande af ljusets gud, sedan denne i en nattlig syn för- bjudit hennes man Ariston att pläga umgänge med henne, innan hon födt en son. Mångfaldiga andra exempel af samma slag kunna anföras. I Jesu underbara börd kunde således icke ens de polyteistiska folken finna en grund för tron, att han vore den högste guden sjelf.

eller hans lärjungar motsäga den, 4) den genom brödernas otro (Joh. 7, 3), äfvensom genom Marias uppförande (Mark. 2, 21, 31; jämför Matth. 12, 46—50) understödda, 5) är bekräftad af Lukas sjelf (2, 50) i motsats till hans föreställning om en underbar börd, samt 6) understödes äfven af den omständighet, att hvarken i Na- zarete eller från Jesu fienders sida det ringaste tecken visat sig till misstanke om en oäkta börd. Härtill kommer, att i Matth. och Luk. omtalas englauppenbarelser, som med hänseende till historiens prag- matism ömsesidigt utesluta hvarandra. Icke förty har den hos Matth. och Luk. utpreglade föreställningen, ehuru förkastad utaf en del af ebioniterna (en från apostoliska tiden härstammande kristlig försam- lingsgren) likväl blifvit den herrskande inom kyrkan, till Kristi förherrligande och med stöd af septuagintas öfversättning af Es. 7, 14.

IX. a) Kristus idealmenniskan:

"Hvilken (näml. Kristus) är den osynlige Guds afbild, all skapelses förstfödd." Kol. 1, 15.

"Och han är kroppens, församlingens, hufvud, han som är begynnelsen, förstfödd från de döda, så att han skulle vara den förste i allt." Kol. 1, 18.

Sonen är Guds *"herrlighets återsken och hans väsens aftryck."* Hebr. 1, 3.

"Den första människan Adam vardt till en lefvande själ; den ytterste Adam till en lifgifvande ande . . . Den första människan af jord jordisk, den andra af himmelen. Sådän som den jordiska, sådana ock de jordiska, och sådan som den himmelska, sådana ock de himmelska. Och såsom vi burit den jordiskas afbild, skola vi ock bära den himmelskas afbild." 1 Kor. 15, 45, 47—49.

"Välsignad vare Gud och vår herre Jesu Kristi fader, som oss välsignat hafver i all andelig välsignelse i det himmelska i Kristus: såsom han hafver utvalt oss i honom före världens grundläggning, att vi skola vara helige och ostraffelige inför honom i kärlek . . . kungörande oss sin viljas hemlighet efter sitt goda behag, hvilket han hafver föresatt vid sig sjelf till den hushållning i tidernas fullhet att sammanfatta allting i Kristus, det i himmelen och det på jorden är, i honom." Eph. 1, 3, 4, 9, 10.

"Så ären I nu icke mer främlingar och gäster, utan de heliges medborgare och Guds husfolk, uppbyggda på apostlarnes och profeternas grund, varande Jesus Kristus sjelf hörnsten, i hvilken hvarje byggnad tillhopafogad växer till ett heligt tempel i Herren." Eph. 2, 19, 20.

b) Såsom idealmenniska syndfri:

"Hvilken af eder straffar mig för synd?" Jesu ord, Joh. 8, 46.

"Om I uthärden, görande godt och lidande, det är nåd för Gud. Ty dertill ären I kallade, efter ock Kristus

led för oss, efterlemnande oss en efterdömelse, att I skolen efterfölja hans fotspår, som synd icke gjorde, ej heller fans svek i hans mun; som, när han vardt bannad, icke bannade igen; när han led, icke hotade, utan öfverantvordade åt Honom, som dömer rättfärdigt." 1 Petr. 2, 20—23.

"Ty honom, som icke kände synd, hafver Han (Gud) för oss gjort till synd, på det vi skulle varda Guds rättfärdighet i honom." 2 Kor. 5, 20.

"Vi hafva ej en öfverstepräst, som icke kan medlida med våra svagheter, utan en, som är frestad i allt, till likhet (med oss), utan synd." Hebr. 4, 15.

"I veten, att han (Kristus) vardt uppenbarad, på det han skulle borttaga våra synder, och synd är icke i honom." 1 Joh. 3, 5.

c) Förutbestämd i Guds verldsplan att omgestalta världen:

Kristus var "väl förutsedd före världens grundläggning, men uppenbarad i de yttersta tiderna." 1 Petr. 1, 20.

Gud har beslutit "den hushållning i tidernas fullbordan att sammanfatta allting i Kristus, det i himmelen och det på jorden är, i honom." Eph. 1, 10.

"Men då tidens fullhet kom, sände Gud sin son, vorden af qvinna, vorden under lag, på det han skulle köpa dem, som under lagen voro, att vi skulle få barnaskapet . . . Så är här nu icke mer träl, utan son; men är du son, så är du ock Guds arfvinge genom Kristus." Gal. 4, 4, 5, 7.

I Kristus "är en ny skapelse." Gal. 6, 15.

Hela tredje kapitlet af brefvet till Epheserna.

d) Kristus preexisterande:

"Förrän Abraham var, är jag." Joh. 8, 58.

"Jag gick ut af fadren och kom i världen; återlemnar jag världen och går till fadren." Joh. 16, 28.

"Jag är nederstigen af himlen, icke att jag skall göra min vilja, utan Hans vilja som mig sändt hafver." Joh. 6, 38.

"Fader, jag vill att der jag är, skola ock de vara med mig, som du mig gifvit hafver, att de må skåda min herrlighet, som du mig gifvit hafver, ty du hafver älskat mig före världens grundläggning." Joh. 17, 24.

"Och nu förherrliga du mig, fader, när dig sjelf med den herrlighet, som jag hade när dig, förrän världen var." Joh. 17, 5.

Att Kristus äfven i preexistensens tillstånd är Gud underordnad framhålles flerstädes, ehuru detta är klart redan deraf att han är *sonen* och *skapadt väsen*. Så i det nyss anförda stället Joh. 17, 24, der Jesus talar om sin preexistentiella herrlighet såsom en Guds gåfva, gifven af kärlek. Så äfven i följande språk:

"Sen icke hvar på sitt eget, utan ock på det andras är. Ty detta varde sinnelaget i eder, hvilket ock i Kristus Jesus var, hvilken, då han var i gudsgestalt, icke ansåg som byte att vara likt en gud, utan utblottade sig, tagande tjenaregestalt, vorden till människors likhet och i sitt väsen funnen som menniska . . . Derför hafver ock Gud öfverupphöjt honom och gifvit honom det namn, som öfver allt namn är." Filipp. 2, 4—7, 9.

Denne vers har varit underkastad många tydningar. Hvad som först och främst bör för alla vara klart och vid försöket att erhålla den rätta tydningen icke får lemnas ur sigte är, att Paulus velat framställa Kristus, äfven då han befann sig i sin preexistentiella herrlighet, som mönstret för ett ödmjukt och sjelfuppoftande sinnelag, derutiinnan en motsats till den fallne öfverengeln, hvars herrlighet förledde honom att ställa sin vilja emot Guds och sjelf sträfva till att varda en gud. Underkastande sig Guds fastställda råd har deremot Kristus utblottat sig på denna preexistentiella herrlighet, för att i allt vara sina bröder lik och derigenom varda sin Guds redskap för deras frälsning och salighet. Uttrycket "gudsgestalt" (*μορφη θεου*)

betecknar i motsats till "synds kött's liknelse," som Kristus på jorden var iklädd, det preexistentiella tillståndets *yttre habitus*, som Messias kunde aflägga utan att derföre upphöra att vara Guds beläte ($\epsilon\iota\chi\omega\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$, Kol. 1, 15), hvilket han äfven som den syndfria jordemenniskan var. Hvad i Hebr. 1, 3 kallas "*Guds herrlighets återsken*;" hvad Jesus i Joh. 17, 24 kallar "*den herrlighet som du (Gud) mig gifvit hafver*," och ytterligare utmärker som den herrlighet, hvilken kommer äfven Kristi efterföljare till del, *så att de varda ett, såsom vi ett, jag i dem och du i mig* (Joh. 17, 22, 23); hvad Paulus på ett annat ställe betecknar som den himmelska människans liknelse, som vi skola bära; det kallas här $\mu\omicron\omicron\phi\omega\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$, den gestalt eller form, i hvilken det hos Messias innevarande rena gudsbelätet utpräglat sig, innan han nedsteg till och sedan han lemnade sinneverlden, och hvilken skall varda äfven hans efterföljares arfvedel, sedan det genom synden hos dem förmörkade gudsbelätet blifvit återställt och de blifvit "*delaktige af gudomlig natur*" (Petr. 1, 4). — Svårighet erbjuder deremot uttrycket "det att vara likt en gud" ($\tau\omicron\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota\ \iota\varsigma\alpha\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$). Med detta har Paulus nämligen kunnat vilja beteckna antingen alldeles detsamma som $\mu\omicron\omicron\phi\omega\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ eller något annat och för mer. [I *hvarje* fall är det absoluta gudsbegreppet, som utmärkes med artikeln ($\acute{o}\ \theta\epsilon\omicron\varsigma$), härifrån uteslutet.] I förra fallet skulle man då med H. A. W. Meyer och E. Reuss tolka: Kristus, varande i gudsgestalt, höll denna sin herrlighet icke för ett röfvande ($\acute{\alpha}\rho\pi\alpha\gamma\mu\omicron\nu$) af hvad som äfven borde varda hans bröders, den öfriga mensklighetens, besittning, utan han lemnade, efter Guds rådslut, denna sin herrlighet, för att fullända återlösningsverket. I senare fallet får man med Bengel, de Wette, Lünemann m. fl. följande mening: Kristus, ehuru han var i gudsgestalt, sträfvade icke att varda lik en gud, ansåg denna likhet ej för ett byte, som han kunde rycka till sig, utan han, tvärtom, utblottade sig etc. Den senare tolkningen anse vi för den sannolikare; ehuru äfven den förra förliker sig med ställets andemening och syfte, som

är att framställa den preexisterande Kristus såsom ett Gud underordnad väsen, hvilket ödmjukt och lydaktigt uppoffrade sin af Gud förlänade herrlighet, för att i jordisk förnedring, genom smälek, lidande och död bereda sina bröders frälsning, men genom denna uppoffring tillika fullkomnar sin egen utveckling, så att Gud *"derför upphöjt honom,"* efter fullbordadt värf, *och gifvit honom ett namn, det öfver alla namn är."* — Det mot språklära och sammanhang groft syndande försöket att tolka stället till förmån för den häfdvunna uppfattningen vederlägges klarast och bestämdast af Paulus sjelf i 1 Kor. 15, 27, 28 m. fl. ställen, till hvilka vi här nedan skola komma.

Äfven i sitt preexistentiella tillstånd tillhör Kristus *den* klass af begränsade väsen, till hvars frälsning han var förutbestämd; han är från begynnelsen *menniska*, mensklighetens prototyp och ideal. Det är icke den menskliga naturen i dess högre bemärkelse, utan *"köttet,"* det fenomen-menskliga, som han vid sitt inträde i sinneverlden, i historien, iklädt sig. Det menskliga i högsta bemärkelse, som i nya testamentet betecknas med "Guds beläte" (*εἶκον τοῦ θεοῦ*) är hans ursprungliga väsen, och "gudsgestalten" (*μορφή θεοῦ*) hans varelses ursprungliga existens-form. Han är således i preexistenstillståndet hvarken något slags under-gud eller engel, ej heller utgör han ett väsen, eget till sin *art*, utan han är *mennisko-släktets* urbild. Det är, såsom förut nämnts, denna hans preexistentiella mensklighet, på hvilken uttrycken *den andre Adam*, och *den himmelska människan* syfta (1 Kor. 15, 45, 47, 48, 49). Det är samma idé, som ligger till grund för t. ex. följande framställning i Hebreerbrevet af förhållandet mellan Kristus som preexisterande och Kristus som jordemenniska:

"Det höfdes honom (Gud), för hvilkens skull allt och genom hvilken allt, då Han förde många söner till herrlighet, att deras räddnings begynnare fullända. Ty den helgande (näml. Kristus), och de som helgade varda äro alla af En (Gud), för hvilken saks skull han (Kristus) icke blyges att kalla dem bröder, sägande: "jag skall för-

kunna Ditt namn för mina bröder och midt i församlingen skall jag lofsjunga Dig.“ Och åter: *“Jag skall förtrösta på honom;”* Och åter: *“se jag och barnen (Guds barn, Kristi bröder), som Gud mig gifvit hafver.”* Emedan nu barnen äro delaktiga vordna af kött och blod, är ock han deraf delaktig vorden, på det han skulle genom döden omintetgöra honom, som dödens starkhet hade, det är djefvulen . . . *Hvadan han borde i allt vara bröderna lik, på det han skulle vara barmhertig och en trogen öfversteprest för Gud till att försona folkets synder. Ty i det han sjelf hafver lidit och frestad varit, kan han hjälpa dem som frestas.*“ Hebr. 2, 10 —14, 17, 18.

Samme tanke, att nämligen Kristus är mensklighetens prototyp och till sitt ursprungliga väsen menniska, ligger ock till grund för utsagor af Paulus sådana som dessa:

“Ty dem Han (Gud) hafver förutsett hafver Han ock bestämt till likgestaltade med Hans sons bild, på det han (sonen) må vara förstfödd bland många bröder.” Rom. 8, 29.

“Densamme anden (Guds) vitnar med vår ande, att vi äro Guds barn. Men äro vi barn, så ock arfvingar, Guds arfvingar, men Kristi medarfvingar, om vi annars lide med, att vi ock med förherrligas må.” Rom. 8, 17.

Anm. Logosidéen sammanhänger nära med läran om Messias som preexisterande väsen. Ehuru föreställningen om det lefvande ordet fans både hos perser och egypter, är det dock visst, att den judiska logosläran uppväxt på sin egen nationella grund, om än dess utbildning betingats af mångfaldiga idéströmmar utifrån. Fröet ligger redan i de första raderna af Genesis, och utvecklingen kan spåras såväl genom gamla testamentets skrifter, som i den senare palestinska och judisk-alexandrinska litteraturen.

Skapelseakten, sådan den antropomorfiskt skildras i Genesis, utfördes af den *talande Gud*. Gud sade: *“varde ljus, och det vardt ljus.”* Ljuset, genom hvilket kaos

(Gen. 1, 2) gestaltades till en ordnad värld (kosmos), tillkom genom Guds skapande **Ord**.

Guds skapande Ord personifierades snart af den hebreiska poesien. *"Himmelen är gjord genom Herrens Ord och all dess här genom Hans muns ande"* (Ps. 33, 6); *"Ordet, som utgår af min mun, skall icke återkomma tomt till mig, utan göra hvad mig behagar, och för detsamma skall lyckas det hvarför jag utsänder det"* (Es. 55, 11); jämför psalm. 147, 15.

Ordet, sålunda bildligt framställt som ett sjelfständigt väsen, får sig de gudomliga egenskaperna tillagda, när det tänkes som Guds fortvarande uppenbarelse i lagen och profetian, Psalm. 33, 4; 119; Es. 40, 8 m. fl. ställen.

Men Jahvehs Ord är Jahvehs uppenbarade Vishet. Uttrycket "Visheten," såsom mindre antropomorfiskt än "Ordet," mindre än detta hänförande sig till en yttre handling, vinner till en tid hos de efter-exiliske judarne insteg, som en naturlig följd af deras mer framskridna utveckling. Deras kommentatorer förklara uttrycket "Ordet" med "Visheten," och den arameiske parafrasten af Genesis återgifver dess första vers på följande sätt: "Genom Visheten skapade Gud himmel och jord." Likasom Ordet, så personifieras nu äfven Visheten, och detta med en poetisk djerfhet, som lätt kan förleda bokstafsklibbande, för den österländske anden otillgänglige skriftutläggare till det antagande, att Visheten är ett sjelfständigt personligt väsen bredvid den absolute Gud. Läsom till exempel den sköna skildringen i Ordspråksboken 8, 22—31. Det är Visheten, som infördes talande: *"Herren har haft mig i sina vägars begynnelse: innan Han något gjorde, var jag. Jag är insatt af evighet, från begynnelsen före jorden. Då djupen ännu icke voro, då var jag redan beredd; då brunnen ännu icke quälde. Innan bergen voro insänkta, före höjderna var jag beredd. Han hade ännu icke gjort jorden och hvad derpå är, eller markens berg. Då han beredde himmelen, var jag der; då han fattade djupen med sitt mål; då han fäste skyarne deroftvan; då*

han befäste djupens brunnar; då han för hafvet satte målet och för vattnen, att de icke skulle öfverträda hans befallning; då han lade jordens grund — då var jag verkmästaren hos honom och hade min lust dagligen och lekte för honom alltid. Och lekte på hans fält, och min lust är hos menniskobarnen.“

Personifierad framställs Visheten vidare i Job 28, 12 ff.; Syrak 1, 1—10; 24, 8; Baruk 3, 37—4, 4. Men längst drifven och djerfvast genomförd är denna poetiska personifikation i Vishetens bok, kap. 7, 7 till kap. 11, der, under inflytelsen af den platonska läran om världssjälens (*ψυχή*) och med Ordspråksboken som förebild, Visheten skildras som ett ur Gud härflutet ljusväsen, hvilket är Guds afbild och organ vid världsskapelsen, samt bland andra predikat äfven erhåller det af **enfödd** (*μονογενής* 7, 22), samma ord, hvarmed de grekiske filosoferna Parmenides och Plato (se slutorden i hans Timæus) uppkallade det ur det absoluta och ena framgångna verldsalltet, och hvarmed Johannes betecknar Kristus (Joh. 1, 14, 18; 3, 16, 17, 18; 1 Joh. 4, 9; 2 Joh. 3).

Att Visheten och "Jahvehs Ord" endast voro olika beteckningar för samma föreställning, försvann emellertid ingalunda ur medvetandet. Likasom de apokryfiska böckerna i gamla testamentet personifierade Visheten, behandlade fortfarande de kaldeiske parafrasterna och snart äfven de alexandrinske judarne "Ordet" allegoriskt som en personlighet; de förre hade i Mimrah, de senare i *λογος* (*logos*), som betyder både *ordet* och *förnuftet*, funnit en beteckning, som omfattade begge de andra, och i *en* språk-symbol försinligade Guds sjelfuppenbarelse till vilja (*ordet*) och väsen (*förnuftet* eller *visheten*). Redan i Vishetens bok, som är ett alexandrinskt alster, brukas "Ordet" omskiftande med "Visheten" (9, 1; 16, 12; 18, 5), och båda uttrycken betyda detsamma.

I judisk-alexandrinska filosofien, hvars förnämste representant för oss är Filo (född omkring 20 år före Kristus), spelar "Ordet" en vigtig roll. Filo betraktar den

ene odelbare Gud ur tvenne synpunkter: såsom urgrunden (το ὄν), det abstrakta varat, Gud i och för sig, hvilken som sådan är utan relation till något annat, således bestämmingslös och obegriplig; samt såsom den sig uppenbarande, ur sitt abstrakta vara utträdande, i världen immanente Gud. Betraktad ur denna senare synpunkt benämnes Gud af Filo logos eller Ordet. Skilnaden mellan Gud i och för sig och Gud som logos är ej en reell skilnad, utan en tankeakt, och den sig manifesterande aktuelle, lefvande andens utträdande ur den abstrakta urgrunden (hvilket ej får betraktas som något i tiden *skedt*) försinligas af Filo under bilden af ett alstrande, ett framfödande, hvarför ock han ofta kallar logos den förstfödde sonen (πρωτογονος υἱος). Andra benämningar hos Filo på logos äro "Guds namn" (ὄνομα θεου), emedan det abstrakta varat är utan bestämningar och namnlöst, samt "Guds bild" (εἰκων θεου), emedan det absoluta gör sig i logos uppenbart. Filo förklarar uttryckligen, att den sanne Gud är endast *en*; att man blott oegentligt kan tala om tvenne. Enheten af de begge momenten: Gud i och för sig och Gud, sådan han af menskliga tänkandet kan uppfattas, d. v. s. som logos, kallas af honom Gud i egentlig mening (ὁ θεος); logos såsom moment i Gud betecknar han med θεος utan artikel. Logos är, med andra ord, det gudomliga förnuftet sjelf, i hvilket idealverlden existerar, och som tillika är det skapande, universum genomträngande förnuft (platonikernas världssjäl), i hvilket den reella ektypiska världen har sin enhet och sitt samband. En analogi till detta tvåfaldiga gudomliga logos erbjuder logos i människan, hvilket är såväl den i hennes inre hvilande tankeverlden (λογος ἐνδιαθετος) som det verksamma, alstrande, genom talorganet sig yttrande (λογος προφορικος). — Äfven hos Filo är den gudomliga visheten (σοφία) detsamma som det gudomliga logos, och hvad som säges om det senare, säges äfven om den förra. Säkerligen har Filo, då han valde en sådan beteckning på logos som den "förstfödde sonen," låtit bestämma sig härtill såväl af ett bruk hos sina filosofiska

föregångare i Alexandria som af arbeten, sådana som Vishetens bok, der vi redan sett, att visheten blifvit kallad den enfödda. Lika litet som författarne till Ordspråksboken och Vishetens bok har Filo velat åt logos eller visheten häfda en verklig personlig existens utanför Guds eller framställa henne som ett reellt medelväsen mellan Gud och världen. Filo kallar t. ex. på ett ställe Gud för alltets fader; visheten för dess moder. Borde någon deraf låta förleda sig att tro, det Filo här predikar tvenne urprinciper, en manlig och en qvinlig? Denna bild har tillkommit af det enkla skäl att σοφία är ett feminint ord; emedan ordet logos är ett maskulint, har logos på samma grund framställts under bild af "sonen." Filo uttryckte sig mer i bilder än i skarpa begreppsbestämningar, hvarför ock hans filosofi blifvit mycket missförstådd*).

Vilja vi nu öfverskåda hvad under det mångtydiga uttrycket logos blifvit af de judiske tänkarne och skriftlärdet intill Jesu tid förstådt, så erhålla vi följande schema:

A) Det skapande logos.

1) Ursprungligaste bemärkelsen: skapelseordet i begynnelsen: "*varde ljus!*"

2) Det i denna antropomorfiska form uttryckta begreppet: Guds skapande vilja (λογος σπερματικος i primär bemärkelse).

3) Det i den skapande viljan inneboende förnuftet eller visheten (σοφία).

B) Det genom skapelsen förmedlade logos.

1) Ljuset (φως), det fysiska, genom hvilket den fysiska världen gestaltades och fick lif.

2) Ljuset, det abstrakt-andliga, såsom

α) enhet af det i den skapade världen (κοσμος) verkande lifvet (vous, λογος σπερματικος i sekundär betydelse).

β) lifvet i lagen och profetian (λογος θεου i samma bemärkelse som vi nytja uttrycket "Guds ord").

*) Jämför d:r M. Wolffs apologi: "Die philonische Philosophie."

γ) lifvet i individualandarne: den i dem hvilande tankeverlden eller menliga förnuftet (λογος ἐνδιαθετος) och dess yttring i menliga ordet (λογος προφορικος), samt slutligen, sedan Messiasläran förmått sig med logosidéen:

3) Ljuset, det konkret-andliga, det personliga ljuset, urmennniskan, Adam Kadmon, Messias.

Beträffande Messiasidéens utveckling och de lätt funna anknytningspunkter, som densamma i sin transscendenta gestalt erbjöd logos-spekulationen, hänvisa vi läsaren till ett föregående kapitel i denna afhandling, särskildt till sidorna 50—54. Den allegoriska skrifttolkningen var i seklet före Kristus den rådande ibland judarne, och enär dess första regel lydde, att *allt* i den heliga skrift, hvarje mening, ord och bokstaf, närmare eller fjärmare häntyder på den väntade Messias, så var det naturligt, att dessa anknytningspunkter också skulle varda begagnade. Messiasläran förändrades härigenom visserligen icke i sak, men ikläddes en ny, rikhaltig terminologi, på hvilken det här är af vikt att fästa uppmärksamhet. Egendomligt för det rabbinska och äfven det nytestamentliga bruket af denna terminologi är, att ett predikat som tillägges *ett* af de under logos sorterande begreppen, tillägges gerna, i nyanserade bemärkelser, *dem alla*. Så t. ex. är det skapande logos *Guds bild* (εἰκὼν θεοῦ) såsom varande Guds ur det abstrakta varat utträdande sjelfuppenbarelse; skapelseordet är *Guds bild* såsom uttrycket af hans vilja; det fysiska ljuset är *Guds bild*, emedan det försinligar Guds väsens herrlighet, ty Gud är en Ljusgud, Mich. 7, 8, Es. 60, 19, han är "*ljusets fader, som bor i otillgängligt ljus*," Jak. 1, 17, han är sjelf "*ljus och mörker är icke i honom*," 1 Joh. 1, 5; vidare är lifvet i kosmos *Guds bild*, Ps. 19, 1, hvarför Paulus säger, att hedningarne äro utan ursäkt, emedan Guds annars oskådbara egenskaper, hans eviga makt och gudom skådas i hans verk allt ifrån världens skapelse Rom. 1, 19, 20; lagen, den af Gud genom Moses gifna, är *Guds bild*, sjelfva bokstäfverna, med hvilka han

blifvit skrifven, symboliska antydningar på det gudomliga, och ej en prick af lagen kan utplånas, utan att man stör dess likhet med sin urbild; lifvet i individualandarne var före syndafallet *Guds bild*; och slutligen är idealmenniskan Messias i högsta bemärkelse *Guds bild*, hans väsens rätta beläte.

Ett annat predikat är den *förstfödde* eller *enfödde*, ett tredje är *lifvet*, ett fjerde *ljuset*, hvilka alla i olika bemärkelse tilläggas de olika nomenten i vårt ofvanstående schema. (Hos Johannes kallas Messias ljuset, kap. 8, 12; 9, 5; 12, 35, 46; lifvet kap. 11, 25; 14, 6; vi hafva förut meddelat eller hänvisat till de ställen, der han kallas förstfödd och enfödd).

Denna gemensamma besittning af predikaten upprätthålles äfven i fråga om skapelsen. Verldens tillkomst genom Ordet förstods ursprungligen blott om Jahvehs ljusfödande ord, Gen. 1, 3; snart äfven om den gudomliga visheten, Ordspr. 3, 19; derefter erhöll *det skapade* logos eller ljuset samma attribut, såsom varande en causa instrumentalis till den ordnade verldens framgående ur kaos; och då Messias är det skapade ljusets andliga och personliga innehåll, öfverflyttades denna föreställning äfven på honom (jämför sid. 52 af denna afhandling).

Var detta steg uttaget, så gälde det för den judiska spekulationen att trygga sin monoteistiska karakter mot det missförstånd, som kunde uppstå häraf. Fördens skull heter det alltid om Gud såsom causa principalis, att verlden är skapad *af* honom; om ordet såsom causa instrumentalis, att verlden är skapad *genom* det *).

Hos Paulus återfinnes denna rabbinska terminologi. *Af* Gud (ἐξ οὐ) är verlden skapad, 1 Kor. 8, 6; Rom. 11, 36; men *genom* (δι' οὐ) *till* och *för* Messias, Kol. 1, 16, 20; 1 Kor. 8, 6; Hebr. 1, 2, 3, 4. (I Ef. 3, 9 äro deremot orden "genom Jesus Kristus" understuckna).

*) Så yttrar sig Filo: λογος δε εστιν εικων θεου, δι' οὐ συμπας ὁ κοσμος ἐδημιουργετο, De monarch. I, 2. På ett annat ställe kallar han logos ὄργανον δι' οὐ κατεσκευασθη (ὁ κοσμος), De Cher. I.

Härmed sammanhänger äfven nya testamentets språkbruk, när det begagnar ordet $\chi\tau\iota\varsigma$ i fråga om Messias såsom skapelsens förstfödde, men $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ i fråga om hans tillvaro före världen.

Medan den metafysiska klafven till dessa beteckningar sålunda gifves af den för-kristliga litteraturen hos judarne, lemnar nya testamentet nyckeln till en annan, en *etisk* tydning af skapelsen genom Messias. "*Vi äro Guds gerning,*" säger Paulus, "*skapade i Jesus Kristus till goda verk, till hvilka Gud oss tillförene beredt hafver, att vi uti dem vandra skola,*" Ef. 2, 10. *I Kristus Jesus är hvarken omskärelse något eller oomskurenhet, utan en ny skapelse,* Gal. 6, 15; "*I skolen ickekläda er den nya menniskan, den efter Gud skapad är i sannings rättfärdighet och fromhet,*" Ef. 4, 24.

Inflytelse på kristendomen har logosläran vunnit genom det enstaka monument, som hon i nya testamentet qvarlemn timer, nämligen de så mycket omtvistade inledningsorden till Johannes-evangeliet. Likasom de synoptiska evangelierna utgöra förbindelselänken mellan tron på Jesu messianitet och den bildningssfär, i hvilken massan af judiska folket befann sig; så slår den johanneiska prologen en brygga mellan judiska spekulationen och kristna tron. Man har gifvit allt för ringa akt på den för prologens förklaring viktiga omständighet, att dess material är allt igenom gammaltestamentligt och omfattar just de ställen, som stå i närmaste förbindelse med logospekulationen. Hvilken framstående plats den i Ordspråks- och Vishetsböckerna personifierade σοφία eger inom denna, hafva vi redan påpekat. I sjelfva verket äro nu prologens enskilda delar tydliga genljud ur dessa samma skrifter, fastän sammanfogade af en bestämmande tankegång till ett helt. *I begynnelsen var visheten,* Ordspr. 8, 23; *hennes väsen är när Gud,* Vish. 8, 3; *densamma var, när Han gjorde världen, när Gud,* Vish. 9, 9; *genom henne har han grundat jorden och beredt himmelen,* Ordsp. 3, 19; *den henne finner, han finner lifvet,* Ordsp. 8, 35; *hon är det eviga*

lifvets sken, Vish. 7, 25; hon klagar ute och låter höra sig på gatorna och ropar i portarna till folket: jag räcker ut min hand och ingen aktar derpå, I låten fara alla mina råd, Ordspr. 1, 20—25; men i de heliga själarna ingjuter hon sig och skapar Guds vänner och profeter; hon är Guds krafts obesmittade spegel och hans godhets beläte, Vish. 7, 25, 26. Den form, i hvilken detta material gjutits, är en föreställning, som likaledes hemtats ur logospekulationen: att nämligen det genom ordet i begynnelsen frambragta ljuset är ej blott det fysiska, utan ock världens allmänna förnuftsprincip och derjämte det personliga ljuset Messias*). Denna föreställning genomlyser hela prologen och bestämmer, i förening med planen, det helas gång och den öfverflyttning från ett begrepp till ett annat, som sker med beteckningarna "ordet" och "ljuset." Fördenskull hänvisar ock prologens första sats: "I begynnelsen var ordet" till de första verserna i Genesis: "I begynnelsen skapade Gud himmel och jord... och Gud sade: varde ljus." Den plan, hvilken föresväfvat författaren, är åter, så att säga, en religionshistoria i sammandrag, en historia öfver Guds uppenbarelser intill hans sista och klaraste uppenbarelse i Jesus Kristus, om hvilken sjelfva evangeliet skall förtälja. Guds första uppenbarelse är Hans, den ofattliga urgrundens, sjelfmanifestation som Visheten. Logos i prologens 1:sta och 2:dra vers är den gudomliga σοφία, icke det skapade väsendet Messias; så tolkade redan den krist-alexandrinska skolans heroer, Clemens och Origenes, de ende kyrkofäder, som tagit någon kännedom om judisk-alexandrinska spekulationen. Clemens Alexandrinus i "Analecta," vol. 1, skiljer mellan 1)

*) Så heter det i afhandlingen Pesikta Rabbathi fol. 62, col. 1: Hvilket ljus är det, som upplyser Guds församling? Messias' ljus, emedan det är skrifvet: Gud såg, att ljuset var godt; hvilket vill säga: Gud förutsåg, innan världen var skapad, att Messias skulle frälsa folken. — Och i Jalkut Simeoni fol. 56: Hvad är det annat än Messias' ljus, om hvilket den heliga skrift säger: Gud såg, att ljuset var godt?

fadrens logos, det eviga begynnelselösa ordet eller den gudomliga visheten, om hvilken Joh. 1, 1, 2 handlar; 2) *mensklighetens* logos, som han i vidsträcktare bemärkelse kallar *sonens* logos, hvilket är mensklighetens eget guds-medvetande och som helig ande innebor i människornas hjerta, samt 3) det personliga logos Messias, som vardt kött i Jesus af Nazaret. Det om logos i dessa begge verser nyttjade uttrycket: var "när Gud" (πρὸς τὸν θεόν) är detsamma som i Ordspr. och Vishetens bok begagnas om Visheten, och det oartikulerade θεός i uttrycket: "gud var ordet" (θεός ἦν ὁ λόγος) öfverensstämmer med det judisk-alexandrinska språkbruket (se Filo De Somniis), i enlighet hvarmed θεός utan artikel utmärker Guds sjelf-uppenbarelse som vishet. — Guds nästa uppenbarelse är skapelsen genom hans σοφία, genom hvilken allt är vordet, vers 3. Härmed har tankeserien öfvergått från det skapande till det genom skapelsen förmedlade logos. I skaparebudet "varde ljus," var *lif* och lifvet var *människornas ljus*, vers 4. Ljuset är dels det allmänna, i förnuftet sig uppenbarande ljuset, "som upplyser *hvarje* människa," således äfven hednafolken (den s. k. "naturliga religionen"), dels ljuset, som kom till "sina egna," till "egendomsfolket" (mosaiska uppenbarelsen). Men ljuset, som lyser i mörkret, vardt icke begripet, vers 5, och ljuset, som kom till endomsfolket, vardt icke anammadt, vers 11; hvarken den ena eller den andra uppenbarelsen genomträngde menskligheten i stort, utan blott några få själar ("Guds vänner och profeter," Vish. 7, 26; "Guds barn," Joh. 1, 12); en annan uppenbarelse var af nöden till mensklighetens frälsning, och den af Gud för detta ändamål förutbestämde frälsaren, det personliga logos, tog kött och bodde ibland oss, vers 14.

Prologen innehåller således samma lära som Johannes-evangeliet i sin fortsättning utvecklar, samma lära som Paulus, ehuru i annan form, förkunnar. Emellertid hafva olika meningsflockar, i sitt försök att tolka dessa inledningsord, kommit till de besynnerligaste, med nya testa-

mentet i dess helhet och särskildt med Johannesevangeliet alldeles oförenliga resultat, ehuru äfven en med judiska logospekulationen obekant skrifttolkare kunnat undgå detta, om han valt den förnuftiga vägen att tolka ett mörkare ställe med de klarare hos samme författare. De fleste hafva deremot beträdd den andra vägen och påtvungit det i sina grunddrag fullkomligt klara evangeliet den tolkning, som de behagat gifva åt en inledning, hvars tankeserie fortskrider i sväfvande bildliga uttryck, hemtade ur en spekulatiön, som mer älskade att röra sig i allegoriens än den skarpa begreppsbestämningens form.

Det är så som en gnostisk sekt kunnat i den Johanneiska prologen finna stöd för sin eonlära, enligt hvilken *begynnelsen* (ἀρχή) är en eon, *ordet* (λογος) en andra, *lifvet* (ζωή) en tredje, *ljuset* (φως) en fjerde, Kristus sjelf en femte o. s. v. Det är så som ortodoxien har funnit stöd för sin lära, att sonen är absolut Gud — detta i första versen af samma evangelium, som på hvarje sida skiljer så bestämdt emellan Gud och sonen — som kallar den förre allena sann Gud, vår fader och Kristi fader, vår Gud och Kristi Gud, större än allt, större än sonen, obegriplig i sin oändlighet!

Tillägg till anmärkningen om logosläran. I sitt arbete *Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte* (Leipzig 1878) lemnar prof. Pfeiderer följande framställning af den kristologiske tankens utveckling i nya testamentet och i den apostoliska tiden från det första stadiet — Jesus som profet — till det enligt Pfeiderers åsigt högsta stadiet — Jesus som logos.

Urförsamlingen hade ansett Jesus som en profet*), hvilken, "salfvad af Gud med ande och med underkraft, mäktig i ord och gerningar, kringvandrade och botade alla af djefvulen plågade, emedan Gud var med honom." På ett öfvernaturligt väsen i den ena eller andra meningen

*) Luk. 24, 19; Apostl. G. 2, 22; 10, 38.

tänkte man dervid icke, utan blott på ett högre gudomligt bistånd, som, oaktadt allt utomordentligt i Jesu gerningar, dock fullständigt förblifver i analogi med hvad man finner hos andre gudsmän. Först efter Jesu jordelefnad tillkommer det specifikt messianska derigenom, att Gud till lön för hans lydnad har uppväckt den korsfäste, gjort honom till herre och Kristus (Messias) och förordnat honom till kommande domare öfver lefvande och döde*). . . . Redan vid sitt första uppträdande gäller Jesus visserligen som den utsedde Messias, men som då ännu endast förbereder sin egentliga messianska tillkommelse och gör detta såsom sin egen föregångare eller som *Messiasprofet*. Efter sin död deremot upphöjes han till den verkliga Messias, och som sådan skall han visa sig vid sin återkomst. Ett tredje bevis för *denna* kristologi, såsom varande den *urkristliga* föreställningen om Kristi person, finna vi Rom. 1, 3, 4, der Paulus, fullständigt anslutande sig till urförsamlingens åskådningssätt, betecknar föremålet för sitt evangelium såsom *den* Jesus, hvilken "till köttet var Davids son, men af Gud var bestämd till Guds son (d. v. s. Messias) i makt, efter helighetens ande genom uppståndelsen från de döde." Äfven enligt detta ställe börjar Gudssonens sanna existensform i messiansk makt först med uppståndelsen, medan hans jordiska lif endast var Davidssonens, som emellertid redan i den hos honom inneboende helighetens ande bar inom sig underpanten på sin bestämmelse till Messias.

Det nästa utvecklingssteget är enligt Pfeiderer läran om *Jesu öfvernaturliga födelse*. (För egen del tro vi denna lära vara yngre än Pfeiderer anser henne; men om hon verkligen uppkommit så tidigt som han antager, så har hon dock jämförelsevis länge förblifvit inflytelselös utanför den krets, inom hvilken hon uppkom.) Detta steg uttogs först inom *nazareernas* eller det judekristna förmedlingsparti, som bildade ett slags centrum mellan den kristna

*) Apostl. G. 2, 36; 10, 42.

urförsamlingens båda partiflyglar, judaismen och paulinismen. Judaismen å sin sida fasthöll och sökte äfven genealogiskt trygga sin åsigt, att Jesus genom Josef, sin verkliga fader i köttet, härstammade från David, hvars länds frukt Messias enligt profeterna måste vara. Paulinismen, som hyllade samma åsigt, men utan att lägga särdeles vikt derpå, förkunnade, att den preexisterande himmelska människan Kristus vardt Jesu i fenomenverlden uppträdande personlighet. Nazareerna, fortfar Pfeiderer, förblefvo stående på den kristologiska ståndpunkt, som de intagit i och med föreställningen om Jesu öfvernaturliga födelse, och inom judekristendomen i sin helhet märkes ej heller någon vidare kristologisk utveckling, om man undantager de judekristne gnostikerna, såsom *Cerintus*, hvilken lärde, att det öfvermenskliga i Kristus var en englaartad pre-existent hypostas, hvilken i dopet nedkommit på Jesus och förenat sig med honom; eller såsom de *pseudo-Clementinska böckerna*, enligt hvilka Jesus var den sjunde och sista inkarnationen af samme profetiske Guds-ande, som redan i Adam och derefter i alla de sanne profeterne hade kommit till företeelse. Men enär alla dessa skiftningar endast vidkomma begreppet *den profetiske anden* i Jesus, så förde de icke väsendtligen utöfver den jude-kristna ståndpunkten, för hvilken kristendomen gälde som en högre profetia, en renad judendom.

Men skulle den kristna fromhetens fullkomlighet, hennes absoluta upphöjdhet öfver hvarje lägre religionsform, få sitt dogmatiska uttryck i föreställningen om stiftarens person, så kunde detta icke ske genom stegring af den gammaltestamentliga uppenbarelseformen, profetian, utan endast medelst en öfver det gamla testamentet utgående fri *speculation*, med hvilken ju också aposteln Paulus gjort början, i det hans preexistentia himmelska menniska var visserligen en rabbinisk, men icke en gammaltestamentlig föreställning. På denna af Paulus beträdda väg, och förden skull också öfvervägande, om icke uteslutande, i paulinska, hednakristliga kretsar rörde sig alltså den kristologiska

dogmens vidare utveckling. Det nästa steget skedde i brefven till *Kolosserna*, till *Filipperna* och till *Hebreerna* (hvilka enligt den af Pfeiderer omfattade kritiska åsigten icke härflyta från Paulus själf; om brefvet till Hebreerna har detta länge varit temligen enhälligt erkänt; vidkommande de båda andra är tvisten ännu icke sliten). Här varder Kristi person på ett helt annat sätt än i de äldre paulinska brefven upphöjd till *en kosmisk princip*, hvilken icke blott medverkade som Guds organ vid skapelsen, utan som fortfarande i sig fattar och sammanhåller det synligas och det osynligas hela värld och dermed är det immanenta lifvet i världen och världens lag. Både till saken och till predikaten är här åt Kristus samma ställning anvisad som logos intager i Filos system, ehuru sjelfva namnet logos saknas. Brefvens åskådningssätt utgår ej heller från den metafysiska sfären, utan från frälsarens historiska företeelse, hvilken stegras till det metafysiska i en världsprincip, på det att kristendomen själf må komma till sin rätt att uppfattas som en sådan. Men med allt detta är dock det egentligt menskliga i Kristi person icke förflygt. Hans lydnad för Gud, ja (i Hebreerbrefvet) hans frestelser och inre strider betonas på det allra starkaste, och hans upphöjelse på Guds högra hand betraktas icke som något, hvilket förstås af sig själf, betraktas icke som ett återtagande af den plats, som alltid tillkommit honom, utan som en belöning han har haft att tillkämpa sig genom sin lefnad och sin död på jorden.

Härmed — fortfar Pfeiderer — är det sista steget ännu icke taget. En förberedelse dertill skulle man kunna finna i *Johannes' första bref*, hvars utgångspunkt icke längre är Kristi historiska personlighet, utan den abstrakta kategorien "lifvet." Detta bref framhåller på det eftertryckligaste, att "lifvet" är i Kristus vordet sann menniska; men just den styrka, hvarmed detta sker, är redan någonting främmande för en tankegång, som, börjande med menniskan Jesus, uppstiger till det transcendenta; ty hvad detta bref så eftertryckligt betonar måste för en sådan

tankegång förstås af sig sjelf. Men likväl saknas äfven här det begrepp, i hvilket den gudomliga principen med fullkomlig bestämdhet förmåler sig med den historiskt menckliga personen.

Detta sista steg har *författaren till Johannes evangelium* uttagit, i det han fixerade uppfattningen af Kristi person i det från den alexandrinska filosofien lånade begreppet *logos*. Genom sin dubbla betydelse af "ord" och "förnuft" har detta begrepp anknytningspunkter så väl i gamla testamentet som i den hedniska filosofien. I gamla testamentet förmedlar ju ordet öfver allt den gudomliga verksamheten. Redan vid världens skapelse låg i ordet den skapande kraften; och derefter var ordet Guds uppenbarelsemedel i den heliga historien; men ännu var det icke hypotaseradt till ett särskildt sjelfständigt väsen af gudomlig natur. Detta skedde nu i *logos*begreppet. Det hit intills opersonliga ordet fixerades i Kristi person, som uppfattades såsom dess företeelse i sinligt-konkret verklighet och åskådlighet. Nu betyder det grekiska ordet *logos* äfven "förnuft," och i denna bemärkelse brukades det i den grekiska filosofien, särskildt i den stoiska, för att beteckna verldsprincipen och verldslagen, den makt, som upprätthåller och styr natur- och menniskolifvet, den källa, hvarur all högre andlig begåfning flyter, hvarför alla upphöjda skapelser af skaldekonsten och filosofien gälde som uppenbarelser af verlds-*logos*. Enligt den johanneiska dogmen är det just detta *logos*, som i Jesus kommit till personlig företeelse och fulländad uppenbarelse, och dermed är äfven kristendomen betecknad som fulländningen af allt andligt lif, fulländningen af såväl det gammaltestamentliga uppenbarelseordet, som af det hedniska verldsförnuftet. Med andra ord: kristendomen är genom denna uppfattning af stiftarens väsen förkunnad som *verldsreligion*. Detta och ingenting annat utsäger begreppet *logos* i dess användning på Jesu person. —

Mot denna Pfeiderers framställning måste vi till en början anmärka, att han föreställer sig den kristologiska

utvecklingen icke som en utveckling i detta ords egentliga mening, eller som en evolution inifrån af det i idéen redan befintliga innehållet, utan snarare som en omgestaltning, styrd och reglerad af den växande insigten i Kristendomens betydelse af världsreligion, hvilken insigt, för att bringa stiftarens personlighet i nödvändig jämnhöjd med storheten af hans verk, har utifrån lånat och inlagt i idéen element, som ursprungligen voro för densamma främmande. För oss deremot är den kristologiska utvecklingen, såvidt som hon håller sig inom gränserna af nya testamentets skrifter, en fortgående analys af ett redan gifvet innehåll, nämligen messiasidéen sådan som denna idé gestaltade sig i Jesus' af Nasaret eget medvetande, lefnad och lära, och den metafysiska frukt, som denna analys gifvit oss i logosläran, finnes i allt utom sjelfva namnet preformerad redan i de synoptiska evangeliernas för all spekulation främmande uppfattning af världsfrälsarens väsen. Det svåraste felet i Pfleiderers framställning är dock, att han, i trots af hela Johannesevangeliet i öfrigt, hvilket på det bestämdaste och eftertryckligaste sätt förklarar och låter Jesus förklara, att han i allo är menniska, nämligen just den himmelska menniska, som äfven är den paulinska kristologiens kärnpunkt — att Pfleiderer detta oakadt skjuter under prologens logos begreppet af *en andre Gud*, eller, såsom Pfleiderer sjelf på ett annat ställe tydligare uttrycker det, "en undergud under Gud κατ' ἐξοχην" och dermed nedsänker till tveguderiets linie det samma evangeliet, i hvilket Jesus uttalar de afgörande orden: *Detta är evigt lif, att de känna dig (fadren), som allena är sann Gud, och den, som du hafver sändt* (d. v. s. ditt sändebud) *Jesus Kristus*." Från Pfleiderers ståndpunkt måste fördenskull den kyrkliga treenighetsläran skattas som ett försök att upphäfva den genom johannesevangeliets logoslära i kristendomen inkomna polyteismen — ett försök, som ehuru det hamnat i en logisk motsägelser och gjort frälsarens väsen till en psykologisk omöjlighet, dock haft den stora förtjensten att med sina formler bilda ett

nödvärn för monoteismen. Det ligger onekligen en sanning i den åsigt, att den kyrkliga treenighetsläran utgjort ett sådant nödvärn, i det hon med sin dogmatiska lagformel i frågan bildat en antinomi, hvars ena sida är mono-teistisk; men det oriktiga är, att detta nödvärn skulle vara uppkastadt mot johannesevangeliet, sådant det är och sådant det vill förstås.

Fyra år efter första upplagan af "Bibelns lära om Kristus" utkom prof. W. Beyschlags epokgörande arbete *Die Christologie des Neuen Testaments*, hvilket bland annat eger den förtjenst, som mitt eget arbete enligt sin plan och sitt närmaste syfte var nödgadt att afsäga sig, nämligen förtjensten att hafva ur kristologisk synpunkt analyserat hvar och en af nya testamentets skrifter för sig. "Bibelns lära om Kristus" hvilar på den genom studier vunna öfvertygelse, att nya testamentets skrifter framställa *en och samma* Kristusbild, ehuru sedd från olika synpunkter med en svagare eller skarpare metafysisk inblick i hans väsen, och såsom frukter af dessa studier voro förarbeten till afhandlingar om den paulinska och om den johanneiska kristologien redan undangiorda, när första upplagan af mitt arbete, påskyndad af tidsomständigheterna, utkom. Beyschlags kristologiska verk bestyrker riktigheten af denna min uppfattning och har måhända gjort ett försök i samma väg från min egen sida öfverflödigt — i hvarje fall öfverflödigt i detta arbete, då ju icke heller ortodoxien bestrider Kristusbildens identitet i de olika delarna af nya testamentet.*) För Beyschlag, likasom för mig, är det icke den johanneiska logosläran, utan den paulinska läran om urmenniskan och universalmenniskan, den himmelske Adam, som utgör den nytestamentliga kristologiens högsta utvecklings-

*) Detta till svar på en anmärkning, hvars riktighet jag erkänner, i prof. Nyblæus' afhandling: "Striden om Kristi gudom mellan hr biskop Beckman och hr Victor Rydberg."

form. I johannesevangeliet företer sig logosläran som en ympqvist på stammen af dess Kristusuppfattning, ehuru hon otvifvelaktigt är en äkta gren i dess krona; men till någon vidare tankeutveckling i johannesevangeliets fortsättning har hon dock icke gifvit uppslaget, medan deremot hos Paulus logoslärans hela idéinnehåll är med en klarhet, som lemnar intet öfrigt att önska, framställt i hans lära om honom, i hvilken all skapelsen är systematiskt sammanfattad, och som genom sin lefnad i sinneverlden är vorden sina bröder till ett föredöme och genom sin död är vorden till en mystisk, världsförlossande kraft. Alla de nytestamentliga vitnesbörden om Kristus bilda, såsom Beyschlag uttrycker sig, ett fullt ackord, hvilket hos Paulus slutar i högre oktav, med samma ton som bildar ackordets grundton, nämligen "människans son," i de synoptiska evangelierna. Ackordet stämde upp med "människans son," d. v. s. den himmelska människan, och med "den andre Adam," d. v. s. den himmelska människan förtonar det. "Och hvad som i rik mångfald ligger deremellan, synoptiskt och johanneiskt sjelf vitnesbörd, historisk och spekulativ apostelpredikan, det bildar allt en stor harmoni, det samstämmer allt i åskådningen af mensklighetens urbild, i hvilken det eviga Gudsbelätet historiskt förverkligat sig." — I exegetiskt afseende har Beyschlags arbete i allt väsendtligt kommit till samma utslag som "Bibels lära om Kristus." Skilnaden ligger i den metafysiska grundåskådningen och den häraf flytande olika formuleringen. I afseende på den johanneiska logosläran sammanfattar Beyschlag sin undersökning i följande ord: "Logos är en real princip, nämligen den i Guds väsen grundade absoluta principen för den gudomliga sjelfuppenbarelsen, och dermed den gudomliga principen för verlden, menskligheten och Jesu Kristi gudamenskliga person." Den traditionella uppfattningen af logosläran upprättar Kristi gudom på bekostnad af hans fulla och sanna mensklighet; ty är logos den andra personen i gudomen, så har denna endast kunnat i det yttre antaga en opersonlig mensklig natur som en klädnad, ja

som en förklädnad, och all Jesu menliga tillväxt och vardande, hans strider och segrar, hans hela urbildligt broderliga förhållande till oss nedsjunker till ett blott sken, till något yttre och främmande för hans sanna personlighet. "Den johanneiska logosläran deremot gör," säger Beyschlag, "fullt allvar med menniskovardandet och låter logos icke blott *förbinda sig* med den menliga naturen, utan verkligen *varda* en menlig personlighet, en personlighet, som ej blott i kraft af den ena af sina "två naturer," utan fullt och helt är Guds förverkligade afbild, den enfödde af fadren."

Så kraftigt Beyschlag genom sitt hela arbete och i analysen af hvarje kristologisk utsaga i nya testamentet bevisar, att den kalcedoniska dogmen om "de två naturerna" i Kristus är obiblisk, och att Kristus i den heliga skrift allt igenom framställles som rent menlig personlighet; så tillåter honom icke dess mindre den metafysiska ståndpunkt han intager och har gemensam med så många andra tyska religionsfilosofer och teologer, att formulera resultaten af sin kritik på ett med de kyrkliga formlerna närmare öfverensstämmande sätt än det för författaren af detta arbete är möjligt. Beyschlag kan från sin ståndpunkt antaga "en det gudomligas och det menligas indifferens" i idéen: "Guds afbild, som är menlighetens urbild." På denna indifferenslinie försvinner för honom den logiska gränsen mellan det absolut gudomliga och det relativt gudomliga eller det gudamenskliga; båda sammanflöda till ett. Ur en sådan premiss kan han tala om en Kristi absoluta, men afbildliga gudom och göra denna identisk med hans fullständiga och rena menlighet. Men på denna väg kan författaren af detta arbete icke följa honom, så tacksam han i öfrigt känner sig för de riktiga antydningar Beyschlag i sammanhang härmed lemnat till utredningen af den nytestamentliga antropologien, — ett område, som hitintills legat nästan obearbetadt och genom hvars eröfring åt den teologiska vetenskapen den kristologiska frågan skall erkännas hafva vunnit sin slutgiltiga

lösning. Det är märkvärdigt nog, att i Immanuel Kants fädernesland står religionsfilosofien än i dag i sina fleste representanter på en ståndpunkt, som väl i orden men ej i saken uppfattar det absoluta som oberoende af rummets och tidens former. På det ena eller andra sättet, vare sig som ett beslut om "gudomlig sjelfuppenbarelse" eller i annan form, rycka de Guds personlighet in i "das Werden," om de än icke i likhet med panteisterna göra honom till "das absolute Werden" sjelf. Åtskillige bland dem — och till dem hör äfven Beyschlag — föreställa sig systemet af Guds eviga idéer närmast i likhet med systemet af menskliga föreställningar och abstrakta tankar, som icke ega en personlig tillvaro för sig. I nya testamentet deremot består Guds idéverld af *andar* (πνεύματα) hvilka, särskildt hvad menniskoandarne vidkommer, kallas i Hebreerbrevet *barnen* (τα παιδιά) i förhållande till Gud såsom andarnes fader (ὁ πατήρ των πνευμάτων). Nya testamentet uppfattar således dessa idéer icke som "notioner," utan som *personligheter* — personligheter, hvilka ur teocentrisk synpunkt måste hafva evig aktualitet, medan de deremot från antropocentrisk ståndpunkt, från den i tiden fortgående utvecklingens ståndpunkt måste betraktas som *potentiella och preexistenta personligheter*, hvilka efter sin ställning i det gudomliga idésystemet vakna till medvetande af en sinneverld och dermed inträda i "köttets" tillvarelseform. På denna antropocentriska ståndpunkt stå nya testamentets symboliska läror. För Beyschlag och andra tyska teologer är deremot Guds idéverld ett system af opersonliga idéer — schemata eller "notioner" —, och sinneverlden är för dem icke den subjektiva företeelsen af idéverlden, utan en särskild af den subjektiva uppfattningen oberoende verklighet, skapad genom en speciel gudomlig viljeakt såsom ett slags realisation af hans opersonliga idéer. Är nu någon af dessa notioner eller opersonliga moment i Gud en sådan, i hvilken Gud skådat sig sjelf som den alla andra idéer omfattande idéen och i hvilken Gud tillika skådar den fullkomliga människan som sitt väsens återsken och sitt

rätta beläte, så följer Beyschlags formel af sig sjelf, att denna samma opersonliga notion, när hon i sinneverlden får personlighet, är allt igenom gudomlig och dock på samma gång allt igenom mensklig. — En kritik, som uppvisade svagheter i detta åskådningssätt, hör icke till vårt ämne. Här är det oss nog att hafva påpekat, att Beyschlags *exeges* har, vidkommande Jesu fullständiga mensklighet, kommit väsendtligen till samma resultat som det i detta arbete framställda. Granskningen af den religionsfilosofiska åsigt, hvarmed han derefter sammansmälter frukterna af sin *exeges*, ligger utanför området för dessa undersökningar.

X. a) Kristus iklädd köttet, för att frälsa sina bröder:

Emedan nu barnen äro delaktiga vordna af kött och blod, är ock han deraf delaktig vorden, Hebr. 2, 14.

Ty hvad för lagen omöjligt var, i det han vardt försvagad genom köttet, gjorde Gud sändande sin son i syndens köts liknelse. Rom. 8, 3.

Men då tidens fullhet kom, sände Gud sin son, vorden af qvinna. Gal. 4, 4.

Så älskade Gud verlden, att han utgaf sin ende son, på det att hvar och en, som tror på honom, skall icke förgås, utan få evinnerligt lif. Joh. 3, 16.

b) För att sjelf varda fullkomlig:

Ty det höfdes Honom (Gud), för hvilkens skull allt och genom hvilken allt är, dender många söner till herrlighet förde, att deras frälsnings begynnare genom lidanden fullkomna, Hebr. 2, 10.

Anm. Vi följa här *De Wette* och *Tholuck*, då vi i ordet fullkomna (τελειωσαι) finna betydelsen af ett inre sedligt fulländande. Andre kommentatorer antaga, att Hebreerbrevets författare endast velat säga: föra till målet (i yttre mening). I hvilket fall som helst är läran, att Kristus först genom sitt jordelofs strider aktuellt utvecklat den fullkomlighet, som han i preexistenstillståndet potentielt

egde, en genomgående tanke i nya testamentet. Det är för *dödens lidandes skull* som han blifvit *krönt med herrlighet och ära* (Hebr. 2, 9). Medan således hans jordelif är ett moment i hans totalutveckling, företer äfven detta moment i och för sig underordnade moment af en utvecklingsserie. Hit hör hvad evangelierna omisskänligt antyda, att hans jordiska uppgift blott småningom klarnat för hans medvetande. Det är t. ex. ett skede i hans läroverksamhet, då han ställer sig under Johannes döparen, i det han förklarar denne vara den främste, som af qvinna blifvit född (Matth. 11, 11), och då han ännu anser, att mosaiska lagen måste till hvarje sin bokstaf upprätthållas (Matth. 5, 18; 6, 17), medan han deremot i en senare period lärar en högre uppfattning af densamma och dess delvisa upphäfvande (Matth. 12, 8; 19, 9; Joh. 4, 21.)

XI. a) Kristus genom och efter döden återupphöjd i herrligheten och grundläggare af messianska riket:

Derför (att han vardt lydig intill döden) hafver ock Gud öfverupphöjt honom och gifvit honom ett namn, som öfver allt namn är, att i Jesu namn skall sig böja hvarje knä, himmelskas och jordiskas och underjordiskas, och hvarje tunga bekänna, att herre är Jesus Kristus till Guds fadrens ära. Fil. 2, 9—11.

Jesus se vi för dödens lidandes skull med herrlighet och ära krönt. Hebr. 2, 9.

Hvilken (sonen), varande Hans (Guds) herrlighets återsken och hans väsendes prägel, bärande allt med sin krafts ord, sedan han fullbragt rening från synderna), sitter på majestätets högra sida i höjden. Hebr. 1, 3.*

*) Thomander öfversätter: "sedan han genom sig sjelf reningen gjort hade af våra synder." De äldsta codices, och bland dem codex sinaiticus, hafva icke orden "genom sig sjelf" (δι' εαυτου). Denna inflickning är emellertid gammal nog, för att ega åtskilliga auktoriteter för sig. Yngre är inflickningen "våra" (synder), hvilken tydligen tillkommit som ett dogmatiskt försigtighetsmått mot antagandet, att här skulle menas synder hos Kristus sjelf.

Ehuru han var Guds son, hafver han af hvad han led lärt lydnad; och då han fullkomnad blef, vardt han för alla, som lyda honom, en orsak till evig frälsning, utropad af Gud till öfversteprest efter Melkisedeks ordning. Hebr 5, 8—10.

Mig är gifven all makt i himmelen och på jorden. Matth. 28, 18. (Kristi ord, då han efter döden instiktar döpelsen).

Gud uppväckte honom från de döda och satte honom på sin högra hand i det himmelska, uppöfver allt furstadöme och makt och kraft och herradöme och allt namn, som nämndt varder icke allenast i denna världen, utan ock i den tillkommande. Ef. 1, 20, 21.

b) Men äfven i herrlighetens tillstånd menniska och underordnad Gud, samt nedlägger efter fullbordad verldsfrälsning sin makt:

Ty eftersom genom en menniska döden är, så ock genom en menniska dödes uppståndelse. Ty såsom uti Adam alla dö, så skola ock i Kristus alla varda levande gjorda. Men hvar och en i sin egen afdelning: såsom förstling Kristus, sedan de som tillhöra Kristus i hans tillkommelse. Sedan änden, då han skall öfverantvarda riket åt Gud och fadren, då han skall hafva afskaffat allt furstadöme och allt välde och makt. Ty han måste regera, tilldess han lägger alla sina fiender under sina fötter. Såsom ytterste fiende varder döden afskaffad. Ty allt hafver Han (Gud) undergifvit under hans (Kristi) fötter. Men när han säger, att allt är undergifvet, är det klart, att det är med undantag för Honom (Gud), som hafver undergifvit honom (Kristus) allt. Men då allt är honom undergifvet, då skall ock sjelfve sonen varda undergifven Honom (Gud), som hafver undergifvit honom allt, på det Gud må vara allt i allom. 1 Kor. 15, 21—28.

Menniskans son på domens dag: Sannerligen säger jag eder: hvad I hafven gjort en af dessa minsta mina bröder, hafven I gjort mig. Matt. 25.

Gud hafver satt en dag före, på hvilken han skall döma världen i rättfärdighet, i den man, hvilken Han bestämt hafver, sedan Han åt alla tro gjort hafver, i det han uppväckte honom från de döda. Apostl. G. 17, 31.

Att sitta på min högra och på min venstra sida är icke mitt att gifva, utan dem som det beredt är af min fader. Matth. 20, 23.

Så hafver ock icke Kristus sig sjelf förherrligat till att varda öfverstepräst, utan Den, som talade till honom: du är min son, i dag hafver jag födt dig, såsom han ock annanstädes säger: du är en prest till evig tid efter Melkisedeks sätt. Hebr. 5, 5, 6.

Fader, jag vill, att der du är, skola ock de vara med mig, som du mig gifvit hafver, att de må skåda den herrlighet, som du mig gifvit hafver. Joh. 17, 24.

Kristus är den som död är, men än mer den ock uppväckt är, den ock är på Guds högra hand, den ock beder för oss. Rom. 8, 34.

Vi veta, att Kristus, som är uppväckt från de döda, icke dör; död herrskar icke mer öfver honom. Ty det han vardt död, vardt han synden död en gång för alla, men det han lefver, lefver han för Gud. Rom. 6, 9, 10.

Anvisning af Kristus att andligen uppfatta det messianska riket: Men när han tillfrågad vardt af fariseerna, när Guds rike skulle komma, svarade han dem och sade: Guds rike kommer icke under (sinlig) iakttagelse. Ej heller skola de säga: se här eller se der, ty se Guds rike är invärtes hos eder. Luc. 17, 20, 21.

XIII. Antropologiska ställen, till jämförelse med kristologiska:

Ty i honom (Gud) lefva, röras och äro vi, såsom ock någre af edra skalder sagt hafva: Ty vi äro äfven Hans slägte. Apostl. G. 17, 28. Paulus' ord till folket i Athen.

Så många som af Guds ande föras äro Guds söner. Rom. 8, 14.

Den samme anden (barnaskapets) vitnar med vår ande, att vi äro Guds barn. Men äro vi barn, så ock arfvingar, Guds arfvingar, men Kristi medarfvingar. Rom. 8, 16, 17.

Jesus svarade dem: Är det icke skrifvet i eder lag: Jag hafver sagt, I ären gudar? Hafver Han nu sagt dem (vara) gudar, till hvilka Guds ord skedde — och skriften kan icke lossas upp — sägen I (då) till honom, som fadren helgat och sändt i verlden: Du hädar; emedan jag sade: jag är Guds son. Joh. 10, 34—36.

Den som tror mig, de gerningar, som jag gör, skall ock han göra och skall göra större än dem. Joh. 14, 12; jämför Mark. 11, 22, 23.

Och jag hafver gifvit dem den herrlighet, som Du mig gifvit hafver, att de skola vara ett, såsom ock vi äro ett. Joh. 17, 22.

Kristus som helgar och de som helgade varda äro alla af En, för hvilken saks skull han icke blyges att kalla dem bröder, sägande: Jag skall förkunna ditt (Guds) namn för mina bröder och midt i församlingen prisa dig. Hebr. 2, 11, 12.

Ty dem Han (Gud) hafver föresett hafver han ock förut bestämt till likbildade med Hans sons bild, att han må vara förstfödd bland många bröder. Rom. 8, 29.

Välsignad Gud och vår herres Jesu Kristi fader, som efter sin myckna barmhertighet hafver födt oss på nytt . . . till ett arf, oförgängligt och obefläckadt och ovanskligt hållet i himmelen till eder, som i Guds kraft förwarens . . . 1 Petr. 1, 4, 5.

Och detta är vitnesbördet, att evigt lif hafver Gud oss gifvit, och detta lifvet är i hans son. 1 Joh. 5, 11.

Så ären I (icke-judar) ej numera främlingar och gäster, utan de heliges medborgare och Guds husfolk, uppbyggde på apostlarnes och profeternas grund, varande

Jesus Kristus sjelf hörnstenen, i hvilken hela bygnaden tillhopafogad växer till ett heligt tempel i Herren. Ef. 2, 19, 20.

Såsom vi hafva burit den jordiskas (människans) bild, skola vi ock bära den himmelskas bild. 1 Kor. 15, 19.

Då skall konungen säga till dem på hans högra sida: kommen, I min faders välsignade, och ärfven det rike, som eder beredt är ifrån världens grundläggning. Matth. 25, 34.

Den som öfvervinner, honom skall jag göra till en pelare i min Guds tempel, och ut skall han icke mer komma, och jag skall skrifva på honom min Guds namn. Uppenb. 3, 12.

Den som öfvervinner, honom skall jag gifva att sitta med mig på min tron, såsom ock jag öfvervunnit hafver och är sittande vorden med min fader på hans tron. Uppenb. 3, 21.

Och natt skall icke vara mer (i den förändligade världen, det nya Jerusalem), och icke behof af ljus och solljus, emedan Herren Gud skall lysa öfver dem (det nya Jerusalems innevånare), och de skola regera i tidehvarfvens tidehvarf. Uppenb. 22, 5.

Jämförelsen mellan ofvanstående utsagor och de rent kristologiska kan lemna endast ett resultat, att den herrlighet, som nya förbundets urkunder utlofva åt den luttrade menskligheten, är Kristi herrlighet jämlik, och att han således äfven derutinnan intyggas vara — icke Gud — utan den förstfödde af många bröder.

Slutord.

I de närmast föregående kapitlet hafva vi försökt att i sina grunddrag teckna den kristologi, som protestantismens enda trosmyndighet, den heliga skrift, förkunnar, och som ovedersägligen var den kristna församlingens under de första århundradena, innan kristendomen vardt statsreligion och de polyteistiska massor, som då inströmmade i kyrkan, hunnit göra sin verldsåskådning till en medverkande faktor i dogmbildningen. Åt våra läsaes eget omdöme hemställa vi nu, om nya testamentets kristologi innebär de motsägelser, med hvilka kyrkans är behäftad, eller om ej den förra uppenbarar oss Kristus i en klarhet, som tillfredsställer både tanken och hjertat. Att messiasidéen, såsom vi visat, haft en historisk uppkomst och utveckling, innan hon förkroppsligades i Jesus af Nazaret, innebär intet sårande för det religiösa medvetandet, när nämligen detta lärt sig betrakta den världshistoriska utvecklingen i hennes helhet som ett verk af Guds försyn, som ett förlopp, hvori de *eviga* sanningarna varda *tidens* tillhörighet. En symbol af denna idéns oändliga kraft till människoslägtets förädling och till förverkligande af Guds rikes tillkommelse var det majestätiska i sjelfva dess historiska födelseakt. För denna erfordrades, att österlandet och vesterlandet möttes och förmäldes med hvarandra — att det innerligaste i det förras känslolif befruktades af det senares sublimaste tanke: den *eviga* mänskliga personligheten.

Har kristologien en gång blifvit reformerad och återställd i sin ursprungliga nytestamentliga gestalt, så kan det väl icke dröja länge, innan de öfriga delarna af den kyrkliga dogmatiken underkastas en behöflig granskning och förbättring. En i denna riktning förberedande verksamhet förspörjes öfver hela den kristna världen. I vårt eget fädernesland var det isynnerhet den fromme och oförskräckte Ignell och den store tänkaren Boström som bearbetade jordmånen för det renare utsädet.

De dogmer, i hvilka den kristna världens ungdom uppfostras, hafva till större delen formulerats af kyrkomöten under en tiderymd, som är den dystraste i historien: då vetenskapens ljus var slocknadt och det af Jesus väckta gudsmedvetandet nära att förqväfas tillika med det fria kristna församlingslifvet; då hierarkien och formelväsendet utvecklades; då frälsarens lära om Guds andes närvaro och verkan i församlingen fick vika för en fetischistisk lära om "Guds kött" närvaro i det af en offerprest invigda nattvardsbrödet. För mången kan det visserligen synas likgiltigt, om denna dogmbyggnad reformeras eller icke. Mången anser det vara beqvämast att den får qvarstå i oförändradt skick, tills efterverlden en gång kan betrakta den som ett fossilt skelett, hvarur lif och ande vikit. Sant är äfven, att en genomgripande, af församlingen med full medvetenhet företagen kyrkoreformation är en oerhörd uppgift att lösa. Men när man å andra sidan besinnar hvilken ofantlig betydelse kyrkan dock egt och eger, hvilket välsignelserikt sken, som hvarje inom henne förvarad och vårdad gnista af sanning och humanitet, trots alla bristfälligheter i hennes lära, har spridit öfver en mörk och själfvisk värld — när man betänker det storartade i hennes organisation, som möjliggör en välreglerad, allomfattande och stadigt fortverkande inflytelse på folkmassornas utveckling i den kristliga frihetens, jämlikhetens och syskonkärlekens ande; så synes det äfven vara en pligt för hvar och en på den plats i lifvet och med de gåfvor han undfått, att omfatta henne med vördnad och arbeta för hennes bästa. Och det har förf. till dessa rader åsyftat, då han sökt visa, att ehuru det gällande dogmsystemet är ett menniskoverk i behof af förbättring, är dock den grundval, hvarpå vår evangeliska kyrka ställt sig, fast och säker — grundvalen nämligen af Jesu i nya testamentets skrifter förvarade lära, som, rätt förstådd, visar sig vara ett uttryck af det allmänna, i menskligheten verkande gudomliga förnuftet själf.

Genmäle till "Wäktaren."

Bilaga N:o 1.

I numrorna 25, 26 & 27 af "Wäktaren, Tidning för Stat och Kyrka," 1862, har första upplagan af denna skrift varit föremål för en recension, hvilken torde förtjena närmare granskning, såsom varande det första nämnvärda försöket att vederlägga föreliggande kritik af den häfdvunna kristologien. "Wäktarens" artikel har följande lydelse:

Författaren till detta arbete, ett nytt alster af den gamla otrö, vill redan i titeln på detsamma framhålla för sina läsare, att han sökt ställa sig på bibelns ståndpunkt, för att derifrån, i närmaste likhet med Socinianerna, söka bortförklara tvenne af de viktigaste bland christendomens grundsanningar, nemligen läran om treenigheten och Christi gedom. Förf:s ståndpunkt gör att det blir temligen lätt för någon af våra theologer ex professo att vederlägga honom uti hans godtyckliga bibeltolkningar, och vi sakna ej anledning att hoppas, att förf., som med en viss uppriktighet synes söka sanningen, skall blifva tillgänglig för de bevis, som komma att ådagalägga, att sanningen endast och allenast finnes i Jesu Christo, sann Gud och sann menniska.

Vår uppgift kan ej vara att ingå i en grundlig granskning af de skriftställen, dem förf. citerar till stöd för sina åsigter. Vi vilja blott i största korthet betrakta förf:s allmänna ståndpunkt och sedan på ett par ställen visa huru svag exeget förf. är, samt slutligen framhålla några ännu ej anfallna bibelställen såsom positiva bevis för vår Frälsares gedom.

Förf:s ståndpunkt är nästan uteslutande negativ och i samma mon — ingen. Redan detta ger åt hans arbete ett bra ringa värde, ty att negera är icke någon särdeles konst; skeptici i alla

tider förstodo den väl; men man känner illa menniskoanden och dess behof, om man tror, att den kan lefva af intet. Ett synes dock förf. vilja framhålla såsom ett positivt resultat af sina undersökningar, nemligen att "menniskan Christus är i nya testamentet organet, genom hvilket Gud upprättar sitt rike bland menniskorna. Han är det fullkomliga organet, emedan han är syndfri och i allt underordnar sin vilja under Fadrens; han är syndfri, emedan han är idealmenniskan, skapelsens förstfödde, den i Guds världsplan till sina bröders frälsning förutbestämde." Detta resultat baserar sig på en temligen underlig behandling af några ställen i den Heliga Skrift, som bestämdt uttala Christi gudom, men, man märker det gång efter annan, hufvudsakligast derpå att "denna lära är tillfredsställande för tanken och hjertat." Att hjertats behof dermed ej fyllas, är likväl själfklart. Trösta ett öfver synden bedröfvadt samvete med den försäkran, att en helig och syndfri *menniska* frälsat oss från synden och återställt den ursprungliga harmonien mellan menniskan och Gud och att vi i vår vandel blott behöfva se upp till detta mönster för att blifva qvitt vår ofullkomlighet — vi bedja förf. och de med honom lika tänkande göra ett rätt allvarligt försök härmed på sig själfva, förutsatt att de hafva ögonen åtminstone något öppna för naturens förderf — och vi kunna på goda grunder försäkra, att försöket skall misslyckas!

Men, säger man, om blott läran blir förnuftig och motsägelselös, så må hjertat finna sig vid hvad resultat som helst. Känsla af ofullkomlighet och brist är någonting sjukligt, någonting, som med klara förståndsbevis bör och kan häfvas. Invändningen är falsk, ty hufvud och hjerta hänga närmare ihop än många af våra förståndsmenniskor vilja antaga, men vi vilja dock på försök se till, huruvida förståndet verkligen kan fatta en sådan der idealmenniska, som Christus efter förf:s påstående skall hafva varit. Vi för vår del kunna icke begripa ett dylikt vidunder. Skriften säger ju, att *alla* menniskor äro syndare och förf. synes medgifva detta; men hvarifrån då få den syndfrie, rättfärdige? Blott menniska kan han ej vara, ty låtom oss med förf. antaga, att Christus såsom menniska lefvat ett præexisterande, syndfritt lif i Guds sköte, hvad är som hindrar att han, försänkt i sinne-

verlden, kunnat på samma sätt som våra första föräldrar, hvilka ju ock ursprungligen hade Guds beläte rent och voro fullkomligt goda, falla ett offer för sinnlighetens påtryckningar och djefvulens frestelser samt — synda? Huru hade det då gått med menniskornas frälsning? Författaren svarar måhända, att detta mensklighetens ideal var af Gud så danadt att det ej kunde synda. Påståendet blir en hypotes, ett mysterium, fullt ut lika svårbegripligt som den uppenbarade sanningen, att Gud sjelf antog menniskonatur för att återknyta den brutna föreningen mellan menniskan och Gud. Detta blir visserligen alltid ett gudomligt mysterium, för vårt endels fattande förstånd ej fullt begripligt, men ett ej mindre mysterium blir Guds sändande af en ideal-menniska, som dessutom, efter hvad vi visat, aldrig kan tillfredsställa vårt behof af försoning.

För att få bort Frälsarens gudom har förf. först sökt bortförklara läran om treenigheten, såsom varande hvarken medelbart eller omedelbart biblisk. Att egna hela 20 sidor åt stället i 1 Joh. 5: 7. hade varit onödigt: stället är omtvistadt och efter mångens medgifvande oäkta. Med mera skäl vänder sig förf. mot instiftelseorden till dopet: döper dem i Fadrens, Sonens och den Helige Andes namn, men man måste verkligen hafva bra starka unitariska förutsättningar för att ej i de anförda orden, såväl som i 2 Cor. 13: 13. finna ovillkorligt betecknade trenne särskilde personer i gudomen. Vi hänvisa dem, som vilja komma till klarhet i läran om treenigheten, bland andra ställen till berättelsen om Jesu dop och bedja dem betrakta 2 Petr. 1: 17., Matth. 3: 17., Luc. 3: 22. Af dessa ställen såväl som af Jesu afskedstal till sina lärjungar (Joh. 14), framgår tydligt att Nya Testamentet innehåller fullständigt vår kyrkas lära om den treenige Guden. Socinianernes af förf. till en del idislade invändningar emot dessa och andra dylika ställen äro så ofta upprepade och vederlagde, att vi ej behöfva här upptaga dem.

Om förf. hade velat gå redligt och verkligen "samvetsgrannt" tillväga vid sin granskning af den christna kyrkans lära om treenigheten, så skulle han hafva upptagit och på det omsorgsfullaste sätt pröfvat *alla* de bibelställen, hvilka af kyrkan anföras såsom bevis för densamma. Detta har han emellertid ej

gjort. Han har tvärtom med tystnad förbigått några bland de allravgigtigaste. Att nu förf., med den beläsenhet han visar sig ega inom den theologiska litteraturens område, kunnat vara okunnig om att kyrkan citerar dessa skriftutsagor såsom grund för treenighetsläran, kan icke antagas, då de såsom de viktigaste förekomma i de minsta dogmatiska kompendier, såsom t. ex. Norbecks lärobok i theologien, som i våra skolor allmänt begagnas. Orsaken hvarföre förf. *icke* upptagit och granskat desamma (vi skola straxt visa denna förf:s uraktlåtenhet) kan tydligen och rimligen icke vara någon annan än den, att han funnit rent af omöjligt att med dem förena den åsigt om treenigheten, som han tillegnat sig sjelf och nu med sådan ifver vill öfverföra på sina läsare. Men ett sådant sätt att gå tillväga vittnar icke fördelaktigt om den samvetsgrannhet förf. utlofvat. Det vittnar icke heller fördelaktigt om hållbarheten af förf:s hypoteser, då de jemföras med bibeln, samt icke heller godt om förf:s egen öfvertygelse om deras bibelenlighet. Sådant ådaga-lägger också — likasom förf:s hela bok gör det från början till slut — huru föga bevänt det är med den frihet från rationalistiska förutsättningar, på hvilken förf. gör anspråk.

I sitt senare kapitel om treenighetsläran vill förf. låta påskina, att den Helige Ande i Nya Testamentet icke uppfattas som en sjelfständig person, och naturligtvis ännu mindre såsom en sjelfständig *gudomlig* person, såsom *Gud*. Han finner likväl dervid icke rådligt att upptaga och söka vederlägga de skriftställen kyrkan sedan sekler tillbaka anför som bevis derför, ja icke en gång hufvudstället (äfven citeradt hos Norbeck) Ap. 5: 3, 4: "Då sade Petrus: Anania, hvi hafver satan uppfyllt ditt hjerta, att du skulle ljuga för *den helige Ande* och undstinga somt af värdet för åkren? Du hade väl kunnat behålla honom, då du honom hade; och då han såld var, var han ock i ditt våld. Hvarföre hafver du sådant företagit i ditt hjerta? Du hafver *icke* ljugit för menniskor utan för *Gud*." De af Norbeck citerade 1 Cor. 2: 10 och följ., 1 Cor. 3: 16, 17, förbigår förf. också. Icke heller upptager förf. de språk, i hvilka den helige Ande framställes såsom lärande, undervisande, straffande menniskorna och hvilka likväl ända sedan Athanasii tid varit af kyrkan an-

förda såsom varande bland de starkaste hufvudbevisen för hennes tro på den helige Ande såsom ett sjelfständigt personligt väsende, såsom t. ex. Joh. 14, 26: "Men Hugsvalaren, den helige Ande, hvilken Fadren skall sända i mitt namn, han skall *lära* eder all ting och påminna eder allt det jag eder sagt hafver." På samma sätt Joh. 15: 26; 16: 8, 13 m. fl. För hvarje förnuftig menniska måste väl vara klart som dagen, att ett andeväsende, som undervisar andra andeväsanden i religionens djupaste sanningar, måste åtminstone vara en sjelfständig person. Hr R. visar ock genom sin tystnad, att denna enkla slutsats varit för honom omöjlig att vederlägga.

Men låtom oss då också kasta en blick på förf:s i så hög grad märkvärdiga positiva bevis för den helige Andes opersonlighet. Det består deruti att förf. påminner om att den helige Ande på några ställen i det Nya Testamentet, såsom 2 Cor. 6: 6 m. fl., nämnes tillsammans med opersonliga krafter och egenskaper, såsom t. ex. förstånd, mildhet m. m. På samma sätt skulle man ock kunna lika ofelbart bevisa att Hr V. R. icke är någon person, utan blott en opersonlig kraft. Vi yttra t. ex.: Göteborg har många företräden framför andra städer i vårt land; det är utmärkt för sin kommunalanda, för sin V. R., för sitt solida affärssinne, sitt uppoffrande nit för goda och nyttiga företag etc. Ergo, enligt Hr R:s sätt att sluta, är V. R. icke någon personlighet, utan helt enkelt en blott opersonlig egenskap hos den goda staden Göteborg. Hvad dylika bevis kunna väga lärar väl vara sjelfklart.

På Hr R:s öfvermodiga och hänfulla yttranden om treenighetslärans absoluta oförnuft, vilja vi icke spilla många ord. Att den lära, på hvilken så många af mensklighetens skarpsinnigaste tänkare och till och med af den moderna bildningens heroer, t. ex. Newton och Pascal, trott med sitt hjertas hela innerlighet, sitt förstånds djupaste öfvertygelse, — att denna lära är rent af oförnuftig, stridande mot äfven det simplaste människoförstånd, är ju blott pjoller. Vi kunna ju aldrig ytterst förklara mysterierna af det underbara något, som man kallar *lif*. Vi veta att plantan, att djuret utvecklar sig ur ett litet frö, tills deraf slutligen blifver en fulländad organism, men hvad detta något är,

som bestämmer dess egendomlighet, som skiljer det från alla andra, hvad denna kraft i sjelfva verket är, har ännu ingen fysiolog mäktat förklara. Likväl tro och veta vi, att lifvet finnes, och enhvar skulle utan betänkande förklara den för en däre, som ville neka dess tillvaro. Det strider icke *emot* vårt förnuft, men det är *öfver* vårt förnuft. Så ock treenighetsläran. Det är endast dären, som nekar allt hvad ej hans inskränkta förnuft kan begripa*). Hr R. tror 'sjelf t. ex. att hans ande, själ och kropp, det okroppsliga och det kroppsliga, utgöra ett väsende — han sjelf i egen person — och likväl begriper han icke det ringaste *huru* denna förening består, icke *huru* den uppkommit, icke *huru* den upplöses, icke *huru* den ena delen kan inverka på den andra. Han begriper det icke, men han tror likväl det oaktadt på detta faktum. Vichristne tro ock på samma sätt på treenighetens gudomliga faktum, utan att kunna begripa dess *huru*. Vi tro derpå, emedan vi tro på Guds ord, som undervisar oss derom. Vi behöfva derföre visst icke att såsom Hr R. påstår döda vårt förnuft; vi döda det lika litet som Pascal och Newton, tänkandets skarpsinnigaste representanter på sin tid, dödade sitt förnuft, då de trodde på treenighetsläran. På sådant sätt skulle Hr R. också döda sitt förnuft, då han tror

*) Den fåvitske negern, som alldeles vägrade att tro på möjligheten af att sjöarne i kalla klimat en viss tid af året betäcktes med en genomskinlig skorpa, så fast att menniskor och djur kunde utan fara färdas deröfver, är en träffande bild af den otrogne, som nekar sanningen af hvad Guds ord uppenbarar oss om de *himmelska* och *gudomliga* tingen, emedan de icke låta inpassa sig i de trånga formerna af hans från detta *jordiska* lif hemtade erfarenhet. Då det himmelska ligger utom kretsen af detta timliga lifs företeelser, är det en orimlighet att vilja på detsamma använda måttstocken för dessa senare. Lika rimligt vore om man ville bedömma och mästra musiken efter landthushållningens grunder, eller målarekonsten efter mejerilärans. Det är likvisst ett dylikt förfaringssätt, som iakttages af Hr R., då *han* med ett odrägligt högmod yttrar sig om treenighetslärans oförnuft. Hr R. talar med en sådan ton, såsom om han vore herrskare öfver himmel och jord. Hvad han dikterar, det skall gälla, men hvad Gud i sitt ord säger, det dager ej förrän det i nåder fått sanktion af Hr R:s förnuft. — Vi se mullvaden, som, från toppen af den jordhög han uppkastat, mästrar universum.

att han lefver, att han tänker, att han andas, — allt saker, hvilka han icke begriper, hvilka han icke kan förklara*).

Vid förf:s försök att bevisa att treenighetsläran är en lögn (sid. 12) *derför* att den innebär en motsägelse, få vi anmärka att till och med inom det fysiskas område gäller icke regeln att hvarje begrepp, som innebär en motsägelse, *derför* är en lögn *ovillkorligt* och *utan undantag*. Hvar och en som det ringaste känner till den grekiska filosofiens historia, vet att redan inom densamma *rörelsens* begrepp med skäl, som ända till våra dagar blifvit befunna alldeles ovederläggliga, och af filosoferna allmänt antagas så vara, blifvit bevisadt innebära en motsägelse. Ingen förnuftig människa nekar *derför* rörelsens verklighet. Förf:s hela bevisning, som endast och allenast stöder sig på principium contradictionis, är med denna enkla påminnelse vederlagd. Det behöfves nemligen blott att ett enda undantag bevisas, för att en lags absoluthet skall vara förlorad och intet hinder är, att då ett undantag gifves, flere sådana kunna finnas.

Men det är tid att öfvergå till förf:s behandling af läran om Christi gudom. För att här följa förf. på alla hans irrfärder, skulle likväl erfordras ett utrymme, minst lika stort som det, som stått förf. sjelf till buds. Vi måste inskränka oss till några få, spridda punkter.

I förbigående anmärka vi först, att de många bibelställen, rörande Frälsarens menliga natur, hvilka förf. hopsamlat, ju blott äro lika många bevis för bibelenligheten af vår kyrkas lära

*) På samma tid som Newton gjorde sina mest lysande upptäckter författade han theologiska uppsatser i en rent biblisk och kyrklig anda. Pascals till såväl form som innehåll lika fulländade försvar för christendomen emot otrons anfall är allbekant. Nu påstår Hr R. att de, som tro på treenighetsläran, *döda* sitt förnuft, att de begå ett andligt "*sjelfmord*." "Men andligt sjelfmord af detta slag," fortsätter Hr R., har sina betänkliga följder; derpå äro samme män (nemligen de som antagit treenighetsläran) talande "intyg." Pascal och Newton, de skulle ock sålunda, enligt Hr R:s påstående, hafva *dödat* sitt förnuft, de skulle hafva begått andligt sjelfmord, emedan de trodde på treenighetsläran, då de likväl just med sitt förnuft hafva utträttat saker, som ännu i dag utgöra hela den bildade världens förtjusning. Detta närmar sig ju rent af det abderitiska.

att Christus var sann menniska, hvilket hon lärar likasåväl som att han var sann Gud. Härmed har ju förf. sålunda gjort sig ett alldeles onyttigt besvär. Hvad åter de bibelspråk angår, i hvilka Frälsaren förnekar, att han är det absoluta goda, det absoluta vetandet etc., så hafva de ju sedan urminnes tid blifvit af kyrkan uppmärksammade och upptagna i hennes lära om Christi förnedring, hvilken ock uttryckligen läres i nya testamentet i det bekanta språket, Phil. 2: 7: Christus förnedrade (egentligen uttömde *ἐκένωσεν*) sig sjelf, tagande på sig en tjenares skepelse etc. Förf. har ju sålunda icke härmed åstadkommit något nytt*).

För att bortresonnera läran om Christi gudom, vidrör förf. äfven hans underbara afelse, mot hvilken han synes vilja protestera först på den grund, att Marcus och Johannes derom ingenting nämna. Är det då icke nog att tvenne samtida, Mattheus och Lucas, på det bestämdaste och tydligaste omtala denna tilldragelse? Men förf. söker vidare komma ifrån det obegripliga i berättelsen om Jesu afelse, genom att antyda hurusom hos flera folkslag förefunnos *Sagor* om underbar afelse genom gudars åtgärd utan mans tillhjälp. Evangelisterna Matthei och Luce enkla historiska berättelser jämföras således med eller förvandlas till myther. Hvad skall man säga om en dylik "samvetsgrannhet"? Är detta väl att ställa sig på bibelns ståndpunkt och framställa dess mening? Återigen ett vittnesbörd, huru litet bibeln gäller för förf., så fort den kommer i strid med hans rationalistiska förutsättningar.

Förf. frågar, hvarifrån de orthodoxe fått sin lära att Christus uppstod af *egen* kraft. Han känner då sålunda icke till de be-

*) Vill förf. erhålla insigt i de orsaker, hvilka gjorde förnedringstillståndet till en nödvändighet för vår Frälsare, i och med detsamma han blef menniska, så veta vi intet bättre arbete att hänvisa honom till än Thomasii: "Christi Person und Werk." Vi tro att ingen christen kan utan det djupaste intresse läsa denna bok och synnerligen den afdelning deraf, som behandlar läran om Christi förnedring. Det är åtminstone det yppersta som vi läst härom. Vi rekommendera hela det förträffliga arbetet till förf:s och de många med honom likatänkandes uppmärksamhet. — Då förf. gör så stor affär af de i nya testamentet förekommande olika läsararter, så få vi nämna att vi vid de ställen, der vi citerat den grekiska texten, följt Tischendorf, till hvars auktoritet förf. sjelf vädjar.

kanta språken af Christus sjelf i Joh. 2: 19, 21: "Svarade Jesus och sade till dem: slår detta templet neder och i tre dagar vill *jag* det upprätta. Men han sade om sin "kroppss tempel," samt Joh. 10: 18: "Jag hafver magt att låta mitt lif och *jag* hafver magt att taga det igen." Detta är att väl starkt blotta sin okun- nighet i nya testamentet, hvars mening förf. ju vill framställa.

Rörande läran om Christi gudom hafva vi, likasom förut i afseende på treenigheten, att förebrå förf. hans tystnad öfver så många af de bibelställen, hvilka af kyrkan sedan århundraden blifvit anförda såsom hufvudgrunder för hennes tro på Christus såsom sann Gud. Hvarföre har förf. icke anfört dem? De finnas ju uppräknade i våra minsta theologiska läroböcker*). Likasom i fråga om treenighetsläran, kunna vi icke tyda förf:s förfarings- sätt annorlunda än som ett tyst medgifvande att dessa språk omöjligen låta förena sig med förf:s drömmier om Christus såsom en blott idealmänniska. Det hjälper förf. icke att han säger att hans utrymme icke tillåtit honom att upptaga allt, ty hufvudbevisen, som anföras i alla kompendier, hade det dock varit hans ovilkorliga skyldighet att upptaga. I annat fall är hans sätt att gå till väga icke utmärkt för den samvetsgrannhet i framställningen af bibelns lära, som han utlofvat.

Vi hafva redan anmärkt att bibelns lära om att *alla* men- niskor utan ett enda undantag äro syndare (Rom. 3: 10—12) all- deles strider emot Hr R:s påstående att *menniskan* Christus var syndfri. Aposteln Johannes' utsago att Christus var det eviga lifvet (1 Joh. 5: 11) kan ej heller förenas med tanken på att han var en blott människa. Omöjligen kan om en blott människa sägas att i honom bor *all* gudomens fullhet (πᾶν τὸ πλῆρωμα Col. 2: 9). *All* gudomens fullhet är ovilkorligen detsamma som Gud.

Såsom ett bevis för sina påståenden anförer förf. helsnings- orden i första kap. af Uppb.-boken, förmenande att Johannes deri skiljer mellan Gud, "honom som är, som var" etc. och "Jesus Christus det trogna vittnet . . . den oss älskat hafver och ren-

*) Vi få i förbigående anmärka, att i den upplaga (den fjerde) af Norbecks lärobok i theologien, som vi för ögonblicket hafva till hands, är förteckningen öfver de bibelspråk, som bevisa vår Fräl- sares gudom, belastad med flera vilseledande tryckfel.

tvagit oss af våra synder med sitt blod" etc.; samt orden i 5 kap. 9 v. att Christus "är slagtdad och hafver köpt oss Gudi med sitt blod." Men i sin ifver att använda dessa ord såsom stöd för sig sjelf under sina vådliga irrfärder, ser förf. icke att dessa ord i stället innehålla dräpande vapen emot honom sjelf. Bibeln säger nemligen på ett annat ställe (Ps. 49: 8, 9): "En broder kan dock ingen förlösa, eller Gudi någon försona: Ty det kostar för mycket att förlösa deras själ; så att han måste låta det bestå evinnerliga." En blott menniska kunde således icke utföra försoningsverket. En blott menniska kan vidare icke säga om sig sjelf att hon är uppståndelsen och lifvet. (Joh. 11: 25). En blott menniska hafver icke "magt att låta sitt lif och taga det igen." En blott menniska kan icke säga att åt henne blifvit gifven *all* magt i himmelen och på jorden. (Matth. 28: 18). En sådan *menniska* vore förtryckt. En blott menniska kan icke skapa verldsaltet, såsom det dock uttryckligen heter, att genom Christus äro "*all ting* skapade, som i himmelen och på jorden äro." (τὰ πάντα Col. 1: 16, 17). En menniska kan icke skapa ett sandkorn, huru då *all ting*?

Vi veta vidare huru strängt bibeln förbjuder afguderi, tillbedjan af något annat än den sanne Guden. Och dock läsa vi huru Stefanus i dödsstunden tillbad Herren Christus (Ap.g. 7: 59) och hvad ännu mera är, vi läsa huru de första christna allmänt åkallade Christi namn. Paulus helsar (1 Cor. 1, 2) till den "Guds församling, som är i Corinth, de helgade genom Christum Jesum, kallade heliga, samt med alla dem, som *åkalla* (ἐπικαλούμενοι) vårs Herras Jesu Christi namn." Huru författaren, då nya testamentet innehåller sådana bestämda vittnesbörd, kan (sid. 109) alldeles neka att de första christna tillbådo Herren Christus, är hardt nära obegripligt. Står den på bibelns ståndpunkt, som nekar bibelns klaraste utsagor?*)

*) Att vid undersökningen af ett ämne af så helig och allvarsam natur, som "Bibelns lära om Christus," inblanda grin och begabberi, såsom förf. gör, är ovärdigt. Den som eger att anföras verkliga skäl och bevis för sina satser, behöfver ej taga sin tillflykt till dylika vapen. Deras användande bevisar tvärtom medvetande om svagheten och otillräckligheten af de förra. De smädelsor, hvarmed

Stället i Joh. 20: 28, der Thomas säger till Frälsaren: "Min Herre och min *Gud*," förvrides af förf. på samma sätt, men intet blir bevisande. Det kan ju omöjligen vara ett blott utrop af häpnad, då det uttryckligen heter att Thomas *svarade* och sade *till honom* — Christus — (*ἀπεκρίθη Θωμᾶς καὶ εἶπεν αὐτῷ Ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου*). Ej heller kan det vara en öfverdrift, till hvilken Thomas vid Jesu tillbedjan skulle gjort sig skyldig, ty i så fall hade han nog af Frälsaren blifvit tillrättavisad, hvilket likväl icke skedde.

Högst karakteristisk är förf:s behandling af Ebr. 1: 8, der Christus ock kallas Gud. Det heter der nemligen: "Men till sonen (säger Fadren): *Gud*, din stol varar ifrån evighet till evighet; ditt rikes spira är en rättvis spira (*). Texten står klar och oförfalskad: Sonen kallas Gud. Hr R. med sina rationalistiska idéer kan naturligtvis icke förlika sig dermed, men råkar vid sitt försök att borttolka denna utsago i den mest förkrossande strid med sig sjelf. Han nekar först att ordet Gud här får tagas i absolut betydelse och det af följande skäl: "man inser att Hebreerbrevets författare icke kunnat taga ordet Gud, såsom stäldt till Messias, i absolut betydelse, enär det omedelbart efteråt i citatet säges: Derföre hafver Gud, *din* Gud, smort dig med fröjde-

förf. öfverhopar "orthodoxerna," derföre att de tro på den för förf. så förhatliga läran om Christi gedom, träffa för öfrigt ej allena såsom förf. vill låta påskina prester och theologer i den närvarande tiden, utan lika mycket alla föregående tidens christna, som bekänt sig till samma tro, blodsvittnena i christendomens första århundraden, alla de mest lysande stjernorna på christna kyrkans himmel, Augustinus och Chrysostomus, Luther och Melancton, Gustaf Wasa och Gustaf II Adolf — alla äro de hemfallna under dessa smädelser.

Den aktning hvarje människa är skyldig att visa för andra människors redliga och uppriktiga öfvertygelse, den skonsamhet man bör ådagalägga mot hvad andra anse heligt och dyrbart — af sådant finner man i förf:s bok intet spår. Motsatsen, hånet och bespottelsen öfver det för tusendets hjertan heligaste på jorden, förekommer deremot ofta. Huruvida ett sådant förfaringsätt kan kallas ädelt, lemna vi åt förf. sjelf att afgöra.

*) Stället är ett fritt citat ur Ps. 45, der tilltalsordet Gud icke förekommer, utan det blott heter "din Guds thron" etc. Ordet Gud såsom tilltalsord är sålunda en tillsats af Hebreerbrevets författare.

olja mer än dina *meddelaktige*. Den absolute Gud har ingen Gud öfver sig, som smörjer honom med fröjdeolja, ej heller har han några meddelaktige, framför hvilka han skulle få något mer af denna olja. (Sid. 99.) Hr R. gör sig här först och främst skyldig till det felslut, som man kallar *circulus in demonstrando* (cirkel i bevisningen). Hebreer-brefvets förf. har icke kunnat, heter det, taga ordet Gud i absolut betydelse, ty — straxt derefter tilltalar han samma person såsom en menniska, och samma person, menar Hr R., kan icke vara både Gud och menniska. Detta är nu likvisst hvad förf. först skulle bevisa. (Han skulle ju vara utan alla förutsättningar.) Han utgår ifrån och använder såsom bevis just det som han skall bevisa. Sådana bevis hafva ingen giltighet.

Om man icke bortkonstlar detta språk, bekräftar det på det bestämdaste sätt vår kyrkas lära. Christus kallas först uttryckligen *Gud*, men såsom menniska, såsom den i förnedringsståndet varande Gudamenniskan, har Christus Gud öfver sig, såsom menniska smörjes han med fröjdeolja, såsom menniska har han många meddelaktige. — Emellertid nekar Hr R., såsom nämnt är, att Hebr.-brefvets förf., när han om Frälsaren brukar ordet Gud, tager detsamma i absolut betydelse. Men hvad höra vi då förf:n följande sida yttra? Han säger att "*samtliga* skriftställare i nya testamentet afhålla sig ifrån att bruka Guds namn i *annat än dess aldrasträngaste och renaste* betydelse." Här *jakar* förf. sålunda hvad han nyss *nekade*. Eller är kanske ej Hebr.-brefvets förf. en nytestamentlig författare?

Sannerligen, ett skriftställer, som gör anspråk på vetenskaplighet och likväl med ett så oerhördt lättsinne behandlar lifvets allvarligaste och högsta angelägenhet, har i och med detsamma dömt sig sjelf. Vi behöfva då visserligen icke heller uttala den dom, som hvarje läsare måste med anledning deraf fälla öfver författaren och hans bok.

Dock — ett slutord till förf.! Förf. proklamerar ifrigt forskningens rätt inom den theologiska vetenskapen. Ja väl, må förf. fritt forska i de heliga skrifterna efter sanningen. Vi vilja dervid endast påminna att den forskning, som skall kunna komma

till den himmelska sanningen, måste verkställas med *ödmjukhet* och under *bön*, den måste verkställas i ändamål att finna *sanningen* och icke för att uppspara stöd för egna hugskott. Då emellertid sjelfva forskningen i bibeln är icke blott fullkomligt berättigad, utan af Christus befalld ("ransaker skrifterna, — — ty de äro de som vittna om mig," Joh. 5: 39), så kunna vi icke hafva det ringaste ogillande att uttala deröfver *att* förf. forskat; men hvad vi deremot måste på det aldrasträngaste ogilla är att förf., derföre att tviflet gnager på hans eget hjerta, velat på sätt som nu skett utså tviflets och otrons säd i sina bröders hjertan. Att kasta brandfacklan in i sin nästas hus anses för en afskyvärd gerning och den borgerliga lagen belägger densamma med det svåraste ansvar. Men ännu större ansvar, ännu förfärligare skuld drabbar den, som söker upptända tviflets förtärande brand i sin nästas själ. När den branden tager öfverhand, då störtar den grund, hvarpå hjertats frid och glädje, hvarpå sedlighetens allvar och evighetens hopp hvila. Förf. må icke undskylla sig med att han säger till sig sjelf och andra: det är icke religionen jag angripit, utan blott de menniskomeningar, som gå och gälla i religionens namn. Förf. erkänner ju dock sjelf, att bibeln är den christna religionens grundval och — om vi skola hålla oss till en enda punkt — har då förf. icke i fråga om Christi öfvernaturliga afelse sökt framställa bibelns ord såsom innehållande blott dikt och sagor? Något vidare intyg än detta behöfves icke.

Förf. låtsar i sin behandling af treenighetsläran såsom om det endast vore presterne och orthodoxiens kämpar, theologerne, för hvilka denna lära har betydelse. Är det väl då möjligt att förf. kan vara i okunnighet derom att för många tusende christna i vårt land utgör tron på denna af förf. bespottade och hånade lära, tron på den treenige Guden, Fadren, Sonen och den helige Ande, just den klippgrund, hvarpå deras själs frid, deras förvisning om syndaförlåtelse, deras salighets hopp är bygd. Vi sjelfva bekänna oss tillhöra dessa lekmäns antal, och då vi mot förf. tagit till orda, så har det endast och allenast skett för att försvara den tro, som under mången pröfning blifvit för vårt hjerta så dyrbar, att vi förr vilja lemna vårt lif än afstå från densamma.

I afseende på de verkningar förf:s bok kan komma att medföra, så vilja vi nämna, att vi redan sett ett par exempel på de mörka tvifvel, de hemska strider den uppväckt i svaga menniskohjertan. Kan väl sådant glädja förf. att höra? Vi hoppas att förf. ännu icke hunnit blifva så förhärdad. Om blott en enda af förf:s medmenniskor genom de tvifvel förf. uppväckt i hennes själ lider skeppsbrott på tron och för tid och evighet går förlorad i otrons och förtviflans qval, — hvilket brännande samvetssår för förf.! Må förf. besinna detta innan han vidare fortgår på den farliga bana han börjat beträda! O! att han ville använda sina ädla gåfvor till fäderneslandets nytta i stället för att såsom nu rikta dem på dess förderf genom att anfalla dess religion, alla samhällens grundval! Och med afseende på de många enskilda, för hvilka förf. kan komma att genom fortsatt verksamhet i nu påbörjad riktning blifva till förderf, finnes det ett ord, som vi till slut ville med outplånlig eldskrift inrista i förf:s hjerta och samvete, ett ord, derföre att det kommer från kärleksfurstens mun, blott desto mera förkrossande: — *“Men hvilken som förargar en af dessa små som tro på mig, honom vore bättre, att en quarnsten vore bunden vid hans hals och han sänktes ned i hafsens djup.”* Matth. 18: 6.

Ofvanstående artikel låter till form och innehåll dela sig i fyra afdelningar: inledningen, en exegetisk del, en filosoferande, samt slutorden. Jag upptager dem i denna ordning till granskning.

I. **Inledningen.** Väktaren börjar med att kalla min skrift “ett nytt alster af den gamla otron.” Visserligen är det bland religiösa partier ingalunda ovanligt att såsom otro utpeka hvarje annan lära än den man själf bekänner. Men emedan detta förutsätter en fullständig oförmåga att se annat än den negativa sidan af en främ-

mande åsigt, hvars positiva måhända tager tron i anspråk lika mycket som ens egen; så förekommer ett sådant bruk endast hos de mest ensidige konfessionister, hvilka icke duga att i en vetenskaplig strid föra sitt partis talan. Det var fördenskull ett ledsamt omen att i första raden af Wäktarens artikel möta denna gamla fras om "otron," hvilken fras kan gälla som igenkänningstecknet på en apologet, sådan han *icke* bör vara.

Frasen antyder tillika, att då recensenten i Wäktaren började nedskrifva sin artikel, hade han icke gjort klart för sig, hvarom frågan handlar. Tý tro eller otro har med densamma ingenting direkt att skaffa. Tvärtom: för hennes objektiva behandling är det nödvändigt, att allt subjektivt försannthållande, likasom allt förkastande på blotta subjektiva grunder, tillbakavisas. Frågan, om kyrkans lära öfverensstämmer med nya testamentets, är af rent vetenskaplig natur. Får det subjektiva försannthållandet, den från barndomen inplantade och fortlefvande tron bestämma undersökningens gång, så blir, såsom jag förut på ett annat ställe framhållit, resultatet, att den troende katoliken finner de beliga böckerna fullkomligt öfverensstämmande med tridentinska mötets bekännelse, lutheranen med augsburgiska, mormonen med Joe Smiths läror. Med andra ord: resultatets visshet blir då lika med noll. Om således sjelfva synpunkten, ur hvilken Wäktaren börjar sin betraktelse, icke vore oriktigt vald; så skulle jag snarare upptaga det som ett vackert erkännande än som en förebråelse, då Wäktaren kallar min skrift ett alster af den gamla otron, ty det värsta som kunde sägas om ett verk, hvars författare bemödat sig om vetenskaplig objektivitet, vore väl att prisa det som "ett alster af den fromma tron."

Sedan recensenten i Wäktaren derefter uttalat sin öfvertygelse, att "förf:s ståndpunkt gör det temligen lätt för våra theologer ex professo att vederlägga honom," samt dermed utkastat en räddningsboj åt de förhoppningar, som möjligen skulle känna sig svikna i afseende på hans eget försök till försvar af den vedertagna läran; går han att redogöra för den uppgift, han framlagt åt sig sjelf till lösning. "Vår uppgift," yttrar han, "kan icke vara att ingå i en grundlig granskning af de skriftställen, dem förf. citerar till stöd för sina åsikter. Vi vilja blott i största korthet betrakta författarens allmänna ståndpunkt" etc.

Recensentens förklaring, att han *icke* ämnar gå grundligt till väga, öfverraskar genom sin uppriktighet, men är vid närmare påseende fullt befogad. Ty då rec. tillkännagifver, att han "blott vill i största korthet betrakta författarens allmänna ståndpunkt," samt straxt derefter tillägger, att "författarens ståndpunkt är nästan uteslutande negativ och i samma mån *ingen*," så har han dermed sagt, att ämnet för hans betraktelse är i det närmaste ingenting. Men att "i största korthet" underkasta "i det närmaste ingenting" en *grundlig* granskning vore en både kinkig och ofruktbar uppgift. Dock — det är ej min afsigt att nagelfara med de motsägelser af *yttre* art, till hvilka rec. gjort sig skyldig, men hvilka icke röra sjelfva frågan, utan endast vitna om osäkerhet i rec:s tankegång.

Påståendet, att min ståndpunkt är nästan uteslutande negativ, är i alla afseenden oriktigt och kan blott vilseleda dem, som icke tagit någon kännedom om min skrift. Jag tror dock ej, att oriktigheten är afsigtlig. Rec. har förblandat min *ståndpunkt* med en del af de *resultat*, till hvilka jag från min ståndpunkt nödvändigt har kommit.

När t. ex. Jesus förklarar, att han icke är det absoluta goda, icke är det absoluta vetandet o. s. v., men å andra sidan lika bestämdt förklarar att han är en människa, som af Gud hört den sanning, som han förkunnar, så är såväl det negativa som det positiva resultat, hvilket häraf kan dragas, betingadt, icke af en i och för sig negativ ståndpunkt, utan af bibelns egna bestämda utsagor. De negationer, som jag framställt af ortodoxiens satser, äro bibelns, icke mina egna. För öfrigt är ett helt kapitel af min afhandling uppfyllt af positiva kristologiska satser.

Den ringaktning, som rec. uttalar för "negerandet" i allmänhet, är säkerligen icke allvarligt menad. Negerandet är en nödvändig faktor i all begreppsbestämning, i all undervisning, i all religiös, sedlig, social och politisk utveckling. Negerandet har ingått i all reformation, ej minst i den lutherska. Och hvad särskildt angår *det* negerande, hvilket med ovedersägliga bevis nedslår det i positiv form uppträdande falska, som omgärdat sig med spetsfundighetens och vantrons blåverk, så är detta negerande ett ganska viktigt och välsignelserikt arbete, liktydigt med ogräsets utrotande från åkerfältet eller ruiners bortskaffande från platsen för en ny bygnad. Är ett sådant negerande, såsom rec. säger, "icke någon särdeles konst," så torde orsaken vara den, att oförnuftets fästen, de må vara aldrig så konstigt anlagda, dock äro för svaga att hålla stånd emot förnuftets stormkolonner. Att här föra talet på hvad som skulle vara konst eller icke, är för öfrigt ett slagτ μεταβασις, en omotiverad öfvergång från en sak till en annan. Det är här icke fråga om hvad som är mer eller mindre konstigt, utan hvad som kan föra till sanningen och hvad som är sanning.

Ett positivt resultat medgifver rec. sig hafva funnit min bok, nämligen att "menniskan Kristus är i nya testamentet organet, genom hvilket Gud upprättar sitt rike bland människorna . . . Han är det fullkomliga organet, emedan han är syndfri och i allt underordnar sin vilja under fadrens; han är syndfri, emedan han är idealmenniskan, skapelsens förstfödde, den i Guds verldsplan till sina bröders frälsning förutbestämde."

Mot detta resultat riktar nu rec. till en början sin kritik, ej omedelbart från *bibeln*s ståndpunkt, hvilken likväl, i fråga om ett resultat af bibelforskningen, vore den enda strängt riktiga, utan från *det praktiska behofvets*. Men äfven från denna ståndpunkt förtjenar saken ses, och jag vill därför upptaga rec:s argument. Det utgår derpå att "hjärtats behof ej kunna fyllas af en sådan lära," hon må nu vara biblisk eller icke; med andra ord, att "ett öfver synden bedröfvadt samvete icke låter trösta sig med den försäkran, att en helig och syndfri *menniska* frälsat oss ifrån synden och att vi i vår vandel blott behöfva se upp till detta mönster, för att blifva qvitt vår ofullkomlighet."

Må vara, att en sådan försäkran är tröstlös; men med nya testamentets kristologi, sådan jag i min skrift framställt henne, *har hon icke det ringaste att skaffa*, och rec. har ådagalagt en synnerlig brist på eftertanke, då han dragit en sådan konklusion ur de premisser, som innehållas i de punkter, hvilka han sjelf uppgifvit såsom det positiva resultatet af min undersökning. Enligt detta resultat är ju Kristus *organet*, genom hvilket *Gud* upprättar sitt rike bland människorna; med andra ord: det är ju *Gud sjelf*, som är menniskoslägtets frälsare (frälsningens

causa principalis) genom Kristus (frälsningens *causa instrumentalis*). Att vi *blott* behöfva se upp till det underordnade verktyget, ej till den allgode fadren sjelf, har jag *icke* sagt, utan tvärtom på det bestämdaste bestridt, hvilket sist bland alla rec. sjelf borde förgätit, då han bland annat äfven känt sig kallad draga i fejd emot min åsigt, att man enligt Jesu egen anvisning och kyrkofadren Origenes' påminnelse bör bedja, icke till Jesus, utan till *Fadren* i Jesu namn. Vid närmare besinning skall rec. finna, att den sats, hvilken han betecknat såsom tröstlös, ligger ojämförligt närmare den ortodoxa läran än den ligger min på nya testamentet grundade uppfattning. Den högsta tröst, som väl kan erbjudas ett öfver synden bedröfvadt hjerta, är den, att *Gud sjelf* har genom sonen gjort hvad lagen icke kunde åstadkomma (Rom. 8, 3), och att *Guds* egen kärlek (Joh. 3, 16) är den alltid öppna källa, i hvilken den ångrande rentvages från sina synder. *Allt är af Gud, som hafver försonat oss med sig sjelf genom Jesus Kristus* (2 Kor. 5, 18). Hvad beträffar organet, genom hvilket frälsningen fullbordas, så erkänna de ortodoxe sjelfve, att denna, såsom ett i historien, i tiden, realiseradt faktum, måste till sin uppbärare hafva en sann människa, och den *sedliga* nödvändigheten af sonens rena och *uteslutande* mensklighet har jag å sid. 125 påpekat med några ord, som jag här tager mig friheten återupprepa: "Menskligheten behöfde just icke lära, att Gud ej låter sig af frestelser och lidanden öfvervinna; men hvad släktet, som förlorat medvetandet af sitt ursprung och sin bestämmelse, behöfde, det var åsynen af människans sons herrlighet, det var tron, att historiens begynnelse är människan i fadrens sköte, att dess slutpunkt är människan på fadrens högra

hand; hvad den enskilde, som förlorat tron på sanningen och fördenskull, vältrande i sjelfvisk förtviflan eller i sjelfviska njutningar, behöfde, det var föredömet af en menniska, som kunde dö för sanningen och i döden älska sina ovänner.“

Recensenten säger sig vilja äfven ur förståndets synpunkt granska läran om sonen såsom idealmenniska. Hvad han ur denna synpunkt förebringar är följande fråga: Om Kristus vore blott menniska och såsom sådan lefvat ett preexisterande lif i Guds sköte, hvad är som hindrar, att han, försänkt i sinneverlden, kunnat på samma sätt som våra första föräldrar, falla ett offer för sinlighetens påtryckningar och synda? Och huru hade det då gått med människornas frälsning?

Detta inkast tycker rec. sjelf vara så afgörande, att han icke vet, huru jag skall kunna reda mig emot detsamma, såvida jag icke antager, “att detta mensklighetens ideal var så danadt, att det icke kunde synda.” Nåväl, om jag adopterade en sådan åsigt (hvilket jag *icke* gör, emedan den är oförnuftig), hvad kunde rec. från sin ortodoxa ståndpunkt då invända? Lärer ej den ortodoxa dogmatiken, att Kristus till sin menskliga natur var utan synd? Och om de ortodoxe teologerna icke vilja förstå denna sats derhän, att Kristus var ur stånd att synda, så förefinnes ju samma betänklighet mot kyrkoläran i denna punkt som mot den i min skrift framställda läran! Men långt ifrån att anse rec:s ifrågavarande inkast ega något värde, är jag nödsakad hänföra detsamma till samma kategori af onödiga spörsmål, som t. ex.: huru hade det gått med menniskoslägtet, om Noah och hans familj hade dött i arken? Eller: huru hade det gått med Jesu stamträd, om David,

innan han aflade någon son, hade blifvit dödad af Goliat? Lika litet som rec. behöfver darra för människoslägtets fullständiga tillintetgörrelse i syndafloden, eller för Jesu stamträds afbrytande vid roten genom jätten Goliat; lika litet har han skäl till den fruktan, att det menskliga redskapet för frälsningsverket skulle, såsom varande ett fritt, men begränsadt väsen, slita sig ur Guds hand. Om någon resonnerade på följande sätt: emedan det var möjligt, ja, i betraktande af de stridandes olika krafter, sannolikt, att David skulle hafva duktat under i sin tvekamp med den filisteiske kämpen, och emedan, om så skett, Jesu stamträd skulle blifvit afbrutet och de messianska löftena om en herrskare af Davids hus omöjliggjorda, fördenskull anser jag det nödvändigt eller åtminstone lugnande för mig sjelf att antaga, att David var för mer än meniska, var t. ex. en i köttet kommen engel, som icke kunde dödas af människohand — då resonnerade han i fullkomlig analogi med recensentens försök att visa nödvändigheten af Jesu gudom. Ty detta försök låter reducera sig till följande sats: emedan Jesus, om han varit "blott" meniska, möjligen kunnat synda och dermed förfelat målet för sin sändning, fördenskull är det nödvändigt eller åtminstone lugnande för mig sjelf att antaga, det han var den absolute evige Gud sjelf, som ej kan synda. — Fin- ner rec. för återlösningsverkets säkra framgång ingen borgen i Guds från begynnelsen fastställda råd, att detta verk skulle genom Kristus ske, samt i det utsedda redskapets högsta relativa fullkomlighet, så är ju "det glada budskapet" tillgängligt, att det skett. Det nya, det för människoslägtet tröstande, styrkande, återupprättande i evangeliet är, att det var en vår broder, en som kunde frestas och

blifvit frestad, hvilken öfvervunnit frestelserna och döden. "Derför att han sjelf frestad varit, kan han hjälpa dem som frestas." "Vi hafva ej en öfversteprest, som icke kan medlida med våra svagheter, utan en som är frestad i allt, till likhet med oss." Förklaringen öfver möjligheten af denna seger (segern förutsätter strid, och striden möjligheten af synd) gifver evangeliet tillika, då det förkunnar att han, genom hvilken Gud fullbordade detta, var skapel-sens förstfödde, den förstfödde af många bröder, det fullkomligaste af alla ändliga väsen, dock upprätthållande sig i kampen ej endast genom sin egen fullkomlighet (den blott receptiva faktorn), utan genom "Guds kraft, som Han verkade i Kristus." — Ett budskap innehållande, att *Gud* förmått öfvervinna världens lockelser, hade visserligen icke varit ett gladt och tröstande, utan ett alldeles onödigt budskap för enhvar, som har ringaste aning om den ende sanne Guds väsen.

På den anmärkning rec. slutligen gör, att "bibelns lära att *alla* menniskor utan ett enda undantag äro syndare alldeles strider mot Hr R:s påstående, att *menniskan* Kristus var syndfri," skall jag här nedan i min granskning af den exegetiska delen utaf rec:s artikel lemna tillfyllestgörande svar.

Utom detta innehåller inledningen äfven några ord om sammanhanget mellan "hufvudet" och "hjertat," och rec. uttalar sin öfvertygelse, att "hufvud och hjerta hänga närmare ihop än många af våra förståndsmenniskor vilja antaga." Så vidt jag vet, finnes icke en enda förständig menniska, som förnekar det innerligaste organiska samband mellan hufvud och hjerta, och när rec. dock fingerat sådane förnekare, så tyckes det varit blott för nöjet att sjelf synas

förståndigare än "många af våra förståndsmenniskor." Deremot har rec. *icke* dragit den slutsats ur sin premiss, hvilken han såsom förständig människa bör draga, den nämligen, att emedan tanke och känsla stå i detta innerliga förhållande till hvarandra, så kan en lära icke längre tillfredsställa hjertat, sedan tanken i henne upptäckt handgripliga motsägelser och på grund deraf nödgats förkasta henne.

II. Den exegetiska delen af Wäktarens artikel. Rec. finner det onödigt, att jag egnat "hela 20 sidor åt stället i 1 Joh. 5, 7." Och hvarför finner rec. detta onödigt? Jo, emedan "stället är omtvistadt och efter mångas medgifvande oäkta." Ett i sanning besynnerligt skäl! Den som betraktar stället såsom "omtvistadt" borde väl *just fördenskull* önska, att det måtte underkastas en så noggrann och uttömmande text-historisk och kritisk belysning som möjligt, på det att "tvisten" må bringas till ett slut — på det att medgifvandet, hvartill de "många" funnit sig bevekta, måtte i sanningens heliga namn varda gjordt af alla. Här kunde rec., utan men för sin ortodoxi, haft tillfälle och anledning att gifva ett vitnesbörd om den tillgänglighet för skäl, hvilken man har att förutsätta äfven hos ortodoxe teologer; om den kärlek till sanningen, hvilken kan och bör värma äfven deras hjertan; om den afsky för bedrägeri och lögn, hvilken är sanningskärlekens oskiljaktige följeslage. Rec. borde väl här *antingen* förklarar, att de för ställets falskhet framställda skälen äro ovederläggliga, eller ock sökt uppvisa åtminstone en *möjlighet*, att det är äkta, vid hvilken möjlighet de sinnen, som för intet pris vilja afstå från detsamma, då kunnat fästa sin tro. Intetdera har rec. gjort; han

har i stället klandrat, att jag med utförlighet granskat det ifrågavarande stället, och motiverat sitt klander med ett skäl, som bestraffar detta klander såsom en sjelfmotsägelse. Men har rec. ansett sig kunna tillstoppa öronen mot oomkullstötliga bevis, emedan de komma från en sida, hvilken han betraktar som "den gamla otrons läger," så borde han dock, från ståndpunkten af sjelfva sin auktoritetstro, fäst något afseende vid den mening, som i fråga om 1 Joh. 5, 7, 8 hystes af *Luther*, som ju uteslöt den föregifne versen ur sin bibel och uttalade förbannelse öfver enhvar, som skulle våga att efter hans död återinsätta den i nya testamentet. Hafva de grunder, på hvilka Luther stödde denna sin åsigt, sedan dess blifvit vederlagda? Hafva icke fastmer nya och än starkare grunder för riktigheten af hans åsigt blifvit af vetenskapen uppdagade? — Så olika meningar vi i öfrigt må hysa, recensenten och den recenserade, så ifrigt vi i andra punkter må bekämpa hvarandra — här, i denna enda fråga, väntade jag, att vi skulle höjt förenade röster, för att i den så länge missledda församlingens namn — i namn af *den* församling, hvilken har i bibelordet sin *enda* trosmyndighet och fördenskull måste ega detta bibelord så rent och obesmittadt som möjligt — inlägga gensaga emot att det falska af Luther på sin tid, af den vetenskapliga teologien i våra dagar enhälligt utdömda stället ännu besudlar vår kyrkobibel. Detta är en synd emot sanningen och emot församlingen, i hvilken sanningens ande skall vara verksam.

Sedan rec. beklagat sig öfver min långa redogörelse för stället i 1 Joh. 5, 7, 8 historia, öfvergår han till hvad som skall vara ett slags kritik af min metod och exeges. Han är emellertid så långt ifrån att försöka sön-

derbryta den bevisningskedja, hvilken genomgår min skrift, att han icke ens vill redogöra för sig sjelf, än mindre för sina läsare, huru länkarne i denna kedja sammanhånga. Hvad rec:s artikel härigenom förlorat såsom *verkelig recension*, det har den återvunnit såsom *skenbar apologi*; ty utan ett sådant sätt att gå tillväga skulle han icke varit i stånd att såsom "bevis" för Kristi gudom framdraga bibelspråk, hvilka, när man eger en öfversigt af messiasidéens historiska utvecklingsgång och den nytestamentliga kristologiens byggnad, måste hänföras till något af de moment, hvilka läran om Jesu *messianitet* innehåller. Rec:s kritik kännetecknas vidare af den djupa tystnad han iakttaget i afseende på det öde, som drabbat de granskade hufvudstöden för ortodoxiens lära om Kristus. Af alla dessa är det endast Joh. 20, 28 och Hebr. 1, 8, som rec. bemödar sig rädda, emedan han der ännu ser något hopp. Och medan han riktar sina kraftigaste anfall mot tvenne punkter, som, ehuru icke utan betydelse, dock intaga en underordnad plats inom kristologien och blott i förbigående blifvit i min skrift berörda, nämligen frågorna om Kristi tillbedjan och om den kraft, som verkade Kristi uppståndelse; använder han i afseende å hufvudfrågorna förnämligast den taktiken att beskylla mig hafva med uppsåtlig tystnad förbigått sådana bibelställen, hvilka enligt hans mening aldri klarast bevisa sanningen af ortodoxiens satser.

En beskyllning af denna art mot en författare, hvilken rec. nyss förut behagat gifva det vitsord, att han synes eftersträffa sanningen, är en förtviflans utväg, som rec. icke borde begagnat sig af. Han skulle åtnöjt sig med att samla och i hela deras bevisningskraft framlägga

de kristologiska ställen, som han anser af mig förbigångna. Och då denna beskyllning särskildt gäller det sätt, hvarpå jag behandlat läran om den helige anden, så borde han dessförinnan besinnat, hvad hvarje tänkande läsare af min skrift har insett, att emedan denna dogm icke omedelbart hör under *kristologien*, som ju var ämnet för min afhandling, så kunde min uppgift omöjligen tillåtit mig egna samma dogm en genomförd granskning, hvilket skulle kräfva en volym för sig, utan har jag blott, i sammanhang med min undersökning af de förmenta bibliska grunderna för kyrkans treenighetslära, i största korthet (hufvudsakligen i en not) vidrört densamma.

Med hvilka bibliska skäl försvarar nu rec. treenighetsläran? Han har icke i någon enda punkt försökt emot min granskning upprätthålla de stöd, som en absurd bibelutläggning velat gifva den kyrkliga trinitetsdogmen. Ty såsom ett allvarligt försök i den vägen är jag ej i stånd att räkna hans försäkran, att man skall hafva bra starka unitariska förutsättningar för att ej uti instiftelseorden till dopet och i 2 Kor. 13, 13 ("Herrans Jesu nåd, Guds kärlek och den helige andens delaktighet med eder alla") finna ovillkorligt betecknade trenne personer i gudomen. Såsom jag i min skrift visat, äro dessa de bägge enda ställen i bibeln, der den helige anden nämnes på samma gång som Gud och Messias, medan deremot *englarne* oftare än den helige anden och just vid de högtidligaste tillfällen (Luk. 9, 26; Mark. 8, 38; Mark. 13, 32) nämnas vid sidan af fadren och sonen. Denna omständighet undanskymmar dock icke i ringaste mån den sanning, att den helige anden intager i de nytestamentliga författarnes åskådning en viktigare plats än englarne. Ty han är den

ur fadren utgående, genom Messias' lära och lefverne åt alla troende förvärfvade nya religiösa lifsprincipen, som innebor i den andliga lekamen, i hvilken de troende utgöra lemmar, och som i formen af olika nådegåfvor (vishetens, kraftens, trons, profetians o. s. v.) framträder hos de olika individualiteterna. (Se 1 Kor. 12). Att dopet, genom hvilket den enskilde upptogs till lem i denna lekamen, skedde i namn af denna lekamens lifsprincip och att en hjertlig helsning från en Kristuslärare till hans lärjungar skulle innehålla en bön om delaktighet i denne ande, kan omöjligen bevisa, hvad rec. här vill hafva bevisadt, att nämligen Gud är tre från hvarandra skilda personer, af hvilka hvar och en är Gud, och likväl icke tre Gudar, utan en Gud, samt att alla öfriga sjelfmotsägelser, som det så kallade S:t Athanasii symbolum innehåller, äro bibelenliga. En recensent, som skall vara oberoende af dogmatiska förutsättningar och likväl påstår, att ifrågavarande skriftstället klarligen ådagalägga sanningen af S:t Athanasii symbolum, han har klarligen bevisat, att han sjelf icke har den ringaste aning om hvad bevis är.

Såsom ett sista, af mig ännu oanfäktadt nödankar för trinitetsläran, hänvisar rec. "dem som vilja komma till klarhet i läran om treenigheten, till berättelsen om Jesu dop och ber dem betrakta 2 Petr. 1, 17; Matth. 3, 17; Luk. 3, 22." De, som sålunda blifvit hänvisade till 2 Petr. 1, 17, skola säkerligen med förundran upptäcka, att der alldeles icke är fråga om Jesu dop. Rec., som vill leda andra, har härvid låtit vilseleda sig sjelf. Uti ifrågavarande ställe talas nämligen om en röst från herrligheten, som utropade: "Denne är min älsklige son, i hvilken jag hafver ett godt behag." Utan vidare undersökning

tager rec. för gifvet, att denna vers syftar på tilldragelsen vid Jesu dop, medan dock redan nästa vers upplyser, att här är fråga om förklaringen på berget Tabor. Vore icke ett misstag här af rec. begånget, skulle han säkerligen, hellre än att hänvisa till den tillbakaskådande berättelsen i Petri bref, anfört sjelfva de hufvudställen Matth. 17, Mark. 9, Luk. 9, der förklaringen på Tabor omständligt skildras. Misstaget må vara förlåtligt, men bör påpekas såsom kännetecknande för ett bland rec:s meningsvänner icke ovanligt sätt att handskas med bibelverser, utan att betrakta dem i deras närmaste sammanhang. Hvad nu förklaringen på Tabor angår, så har jag i min skrift visat, att berättelserna om densamma hålla sig strängt inom mesianitetens gräns, och så är äfven förhållandet med berättelserna om Jesu dop. Vid begge tillfällena förkunnar rösten från himmelen, att Jesus är Messias, Guds son, hvilket, enligt hvad hvarje människa borde veta, är något helt annat än Gud sjelf. Hvar rec. här kan spåra den kyrkliga treenigheten, begriper jag icke. Måhända är det dock i den fågelgestalt, som visionärt eller verkligen företedde sig vid döpelsen. Likasom de talmudiska och rabbiniska skrifterna hafva evangelierna här valt den fridsamma dufvan till symbol af Guds i människorna och naturen verksamme ande. Jag vill gerna betvifla, att rec. här föreställt sig en tredje person i gudomen verkligt förkroppsligad i en verklig dufva. Äfven för honom torde den ifrågavarande synen hafva en väsendtligen psykologisk och symbolisk karakter; men i hvilket fall som helst är jag ur stånd att inse hvad bevisningskraft dufvogestalten har för sanningen af S:t Athanasii symbolum.

I fråga om den helige ande har jag redan ofvanför påpekat, hvarför jag ej kunnat iakttaga den utförlighet, som rec. önskar. Här vill jag blott "ponera en casus," som är egnad att belysa rec:s ställning till min skrift i denna fråga, samt styrkan af de invändningar, som han emot mig har använt. Antag, att en person — vi kunna kalla honom hr X. — uppträder med ett påstående, att tidningen Wäktaren innehåller den lära, att kommunalanden i Stockholm vore en sjelfständig, i hufvudstaden mantalsskrifven person. Om jag då vågar antaga, att tidningen Wäktaren icke drifver en sådan lära, kan det visserligen hända, att jag efter noggrannt genomgående af alla Wäktarens årgångar icke påträffat ett enda ställe, der Wäktaren bestämdt förnekar den nämnde kommunalandens personlighet. Ty för att hafva en anledning till att förneka ett dylikt påstående, måste Wäktaren hafva vetat eller anat, att påståendet skulle varda honom påbördadt. Har jag fördenskull icke lyckats erhålla ett direkt och positivt bevis, hvarmed jag kunde tillbakavisa hr X., så torde jag deremot under mitt studium af Wäktaren hafva påträffat flere ställen så beskaffade, att jag af dem finner sannolikt, att Wäktaren med kommunalanden i Stockholm icke menat ett personligt väsen — t. ex. ställen der ifrågavarande tidning nämner kommunalanden midt ibland andra "opersonliga" företeelser hos Stockholmarne, sådana som fosterlandskärlek, gästvänlighet, gifmildhet. Om då min motståndare hr X., till stöd för *sin* sats, anför ett par ställen, der Wäktaren rhetoriskt personifierat kommunalanden såsom ett ordnande, sammanhållande, välgörande, storverk uträttande väsen, samt deraf drager den slutsats, att "ett andeväsen, hvilket kan sammanhålla andra ande-

väsen, måste åtminstone vara en själfständig person," och att "hr V. R. genom sin tystnad finner denna enkla slutsats omöjlig att vederlägga;" då har hr X. begagnat alldeles samma taktik som min recensent och alldeles samma argument som han, och likheten är fullkomlig, om hr X. till slut, med användande af rec:s ord, utropar:

Men låtom oss då också kasta en blick på förf:s i så hög grad märkvärdiga positiva bevis för den stockholmske kommunalandens opersonlighet. Det består deruti, att förf. påminner om att kommunalanden på några ställen i Wäktaren nämnes tillsammans med opersonliga krafter och egenskaper, såsom t. ex. gästvänlighet, gifmildhet m. m. På samma sätt skulle man ock kunna lika ofelbart bevisa, att hr V. R. icke är någon person, utan blott en opersonlig kraft. Vi yttra t. ex.: Göteborg har många företräden framför andra städer i vårt land; det är utmärkt för sitt solida affärssinne, sin V. R., sitt nit för nyttiga företag etc. Ergo, enligt hr V. R:s sätt att sluta, är V. R. icke någon personlighet, utan helt enkelt en blott opersonlig egenskap hos den goda staden Göteborg. Hvad dylika bevis kunna väga lärers vara själfklart.

Ja, hvad *dylika* bevis kunna väga är oemotsägligen själfklart.

Vore rec. icke så fången i sina förutsättningar, att han, enligt sin egen bekännelse, hellre ville uppoffra sitt lif än dem, kunde jag möjligen hysa en förhoppning, att följande enkla resonnemang skulle af honom tagas i närmare öfvervägande:

Gamla testamentets böcker tala på många ställen om Guds ande. På många ställen i samma böcker framställles han personifierad. Men detta oaktadt hade de judiske skriftlärde intill Jesu tid aldrig påyrkat och judiska folket aldrig trott, att Jahves ande, hans på menniskorna riktade

och i människorna sig yttrande nåds, krafts, klokhets och råds ande, vore personligt åtskild från den Gud, ur hvilken han utgår. Lärnan om den helige anden, såsom en annan person än fadren, var främmande för den krets, inom hvilken Jesus uppträdde och verkade. Detta medgifva de ortodoxe sjelfve. Tänkom oss nu en judisk skriftlärld, lefvande vid den tid, då nya förbundets urkunder hunnit samlas och vara tillgängliga. Tänkoss, att han med öppet sinne för den nya religionen och längtande att om henne erhålla noggrann kännedom öppnar och studerar dessa urkunder, hvilka, såsom varande de enda tillförlitliga källorna om Jesu lära, tillika måste hafva till bestämelse att klart uppenbara såväl skilnaden som likheten mellan denna och mosaiska religionen, samt föra just en sådan läsare från den ~~genares~~ ståndpunkt till den förras. *Hvad* i nya testamentet kan då öppna hans ögon för kyrkans lära om den helige anden? *Icke* de bibelverser, i hvilka anden omtalas i ordalag, som ej passa på en person; *icke* de ställen, som nämna honom midt ibland "operonliga" krafter och egenskaper — detta måste min recensent medgifva. *Ej heller* något ställe, hvilket omedelbart och otvetydigt förklarar, att den helige anden är en "tredje person i gudomen," ty ett sådant ställe, det måste min rec. äfven medgifva, finnes icke. Hvad som då återstår äro de af rec. åberopade ställen, i hvilka den helige anden omtalas i personifierande ordalag. Men de ordalagen äro för den skriftlärde ej nya; dem igenkänner han från gamla testamentet; dem är han inlärld och vand att betrakta som retoriska eller poetiska uttryck, och ej såsom något annat. Och då han läser dem i nya testamentet, så erinrar han sig, att Jesus och de åhörare, till hvilka Jesus talade, att

nya testamentets författare och mängden af läsare, för hvilka de skrefvo, voro, likasom han den skriftlärd sjelf, judar, väl förtrogne med gamla testamentets uttryckssätt, och vanda från barndomens undervisning att uppfatta personifieringen af den helige anden, af visheten, af kärleken, af sanningen o. s. v. såsom bildligt talesätt. Förgäfvess påstår han i nya testamentet en antydning, att denna gamla och invanda uppfattning numera bör förkastas såsom oriktig. Han finner tvärtom, att författarne af nya förbundets urkunder begagna personifieringen på samma sätt som gamla förbundets. Han läser hos Paulus, att "kärleken verkar åt nästan intet ondt" (Rom. 14, 10); att "kärleken ifrås intet, väsnas intet, uppblåses icke, är icke ohöfvisk, söker icke sitt" o. s. v. (1 Kor. 13), och han missförstår ej Paulus derhän, att Paulus härmed skulle menat, att kärleken är en person för sig. Från judisk ståndpunkt — och det är den ståndpunkt, på hvilken Jesu åhörare från början befunno sig, den ståndpunkt, hvilken nya testamentets författare förutsätta hos många af sina läsare — är det således *omöjligt* att genom nya testamentets studium komma till *kyrkans* dogm om den helige anden, i fall man icke dessförinnan på andra vägar erhållit kännedom om denna dogm och af andra orsaker är benägen att omfatta densamma.

Detta medgifves ock af *katolske* teologer. Ett sådant medgifvande åt sanningen, då det kommer från den sidan, kan synas oväntadt. Men de veta väl hvad de göra. De hafva *andra* källor att åberopa, nämligen kyrkomötenas ofelbara beslut. De resonnera på följande sätt: just *derför*, att vår dogm om den helige anden icke låter bevisa sig ur nya testamentet, därför måste enhvar, som öfver hufvud

vill tro på den allmänna saliggörande läran, nödvändigt underkasta sig traditionens myndighet och antaga, att kyrkomötena äro ofelbara.

Såsom förut i min skrift blifvit påpekadt, gjorde sig reformationens män skyldige till en motsägelse, då de å ena sidan förnekade denna ofelbarhet, å andra sidan utan grundlig kritik sanktionerade kyrkomötenas dogmer. Denna motsägelse kan upphävas endast på två sätt: antingen så, att kyrkan gynnar kritiken och erkänner dess ovederläggliga resultat, eller så att man åter hyllar kyrkomötenas och traditionens ofelbarhet, hvilket är detsamma som att återvända i katolska kyrkans armar. Tingens logik skall ovilkorligt föra till det ena målet eller det andra. Och i begge riktningarna äro krafter verksamma. Å ena sidan stå den förutsättningslösa forskningens män; å andra det enda konsekventa kyrkliga parti, som i Sverige finnes, nämligen Svensk Kyrkotidnings, som med stor ihärdighet och erkännansvärdt mod arbetar på att bana en jämn stig åt katolicismen. Midt emellan dem står en reflexionslös hop prester och lekmän, som icke veta hvad striden gäller, men, oaktadt sitt ärfda hat mot papismen, arbeta våra nykatoliker i händerna, i det de afsky och fördöma forskningens och kritikens män som "antikrister" och "djefvulens anhang."

Då rec. öfvergår till min behandling af läran om Kristi gudom, anmärker han först och i "förbigående," att "de många bibelställen rörande Frälsarens menckliga natur, hvilka förf. hopsamlat, ju blott äro lika många bevis för bibelenligheten af vår kyrkas lära, att Kristus var sann menniska, hvilket hon lærer likasåväl som att han var sann Gud," samt att "härmed har ju förf. gjort sig ett

alldeles onödigt besvär.“ Denna anmärkning är särdeles betecknande för rec:s omdömesförmåga. Det verk, som han recenserar, är en kristologi, som i en kedja af rubriker framställer de hufvudsakliga momenten af nya testamentets Kristuslära; det förutskickar en undersökning af Messiasidéen före och vid Jesu tid, för att, i logisk anslutning till resultatet af denna undersökning, till granskning upptaga frågan, huruvida nya förbundets urkunder fasthålla det rent och uteslutande menckliga i messiasbegreppet — och likväl tycker denne besynnerlige recensent, att intygen för sonens rena mencklighet vore öfverflödiga i en kristologi, hvars kärna är, att Jesus är Messias och Messias menniska!

Mindre förundrar det mig, att en rec., hvars tankegång regleras af S:t Athanasii Symbolum, ej lyckats inse *huru mycket* dessa bibelspråk, som vitna, att Kristus är menniska, bevisa. Hvar och en, som utan dogmatiska förutsättningar studerar den heliga skrift, måste lägga större vikt, än rec., på den omständighet, att nya testamentet framhåller sonens mencklighet och ingenting annat än hans mencklighet, just der detsamma talar om det högsta och skenbart öfvermenckliga i hans mission — att det är en *menniska*, som gifvit sig till återlösen för alla (1 Tim. 2, 5); genom en *menniskas* lydnad som menniskorna återvunnit hvad det genom en annan menniskas olydnad förlorat, nämligen nåd, rättfärdighet och nytt lif (Rom. 5, 15; 5, 19; 1 Kor. 15, 21, 22); en *menniska*, som blifvit *gjord* till herre och Krist (Apostl. G. 2, 22—36); en *man*, uti hvilken Gud skall döma verlden i rättfärdighet (Apostl. G. 17, 31). För hvarje tänkande person är det af större betydelse än för rec., att den pingstpredikan, med hvilken

Petrus, uppfylld af den helige anden, inviger den nya kristna församlingen, och med hvilken han inför åhörare från olika delar af världen aflägger vitnesbörd om den nya församlingens tro, icke innehåller ett ord om Messias' föregifna gudom, utan talar om Jesus af Nazaret endast såsom *menniskan* Messias; och denna lära om sonens rena uteslutande mensklighet genljuder åter i Paulus' predikan för folket i Athen och i den undervisning, hvarmed Petrus omvänder den hedniske höfvidsmannen Cornelius. För hvar och en, som ej vill göra Jesus den orättvisan att betrakta hans utsagor såsom blott delvis sanna, men i hufvudsaken vilseledande förklaringar, måste det betyda mer än för rec., att på judarnes fråga, *hvem* Jesus är, denne svarar: jag är en *menniska*, som sagt eder sanningen, den jag har hört *af Gud* (Joh. 8, 40), och att *alla* hans svar på samma fråga *innebära* hvad detta här citerade ställe bestämdt *uttalar*. Kristendomens älsta symboler, det *ärlta* apostoliska symbolet: "en enda Gud, nämligen fadren, och en enda medlare, Jesus Kristus *menniska*" — just det vitnesbörd, för hvilket lärjungarne voro satte till härolder och apostlar 1 Tim. 2, 5 — vitnar i samma riktning. Likaså det älsta kyrkliga symbolum, (hvilket återfinnes i lutherska kyrkans symboliska böcker), der endast fadren kallas Gud, men Jesus kallas Kristus Guds son, hvilket är detsamma som Messias.*)

*) Symbolet börjar med dessa satser:

Πιστεω εις Θεον πατρα παντοκρατορα ποιητην ουρανου και γης.
 Και πιστεω εις Ιησουν Χριστον υιον αυτου τον μονογενη τον κυριον
 υμων

Jag tror på Gud, fader, allsmäktig, skapare af himmel och jord.

Och jag tror på Jesus Kristus, hans ende son, vår herre.

Dessa bibelspråk om sonens menisklighet, hvilka rec. önskat att jag skulle utelemna, vitna de nu redan i och för sig så mycket; huru oemotsägligt borde ej deras vitnesbörd då vara, när de sammanställas med de verser, i hvilka Jesus sjelf förnekar, att han är allgod, allvetande o. s. v., det vill säga: bestämdt och i allo fränkänner sig de gudomliga attributen! Rec. invänder, att dessa senare språk "blifvit af kyrkan uppmärksammade och upptagna i hennes lära om Kristi förnedring, hvilken ock uttryckligen läres i nya testamentet i det bekanta språket Phil. 2, 7: "Kristus förnedrade (egentligen uttömde, ἐκένωσεν) sig sjelf etc." Rec. synes då hafva alldeles förbisett, att jag, under läran om preexistensen, pag. 133, 134 ff. af min skrift, upptagit ifrågavarande ställe och i sammanhang dermed behandlat läran om Kristi s. k. "förnedring." Den verkliga nytestamentliga läran om Kristi afklädning (κενωσις) af sitt preexistentiella tillstånds yttre habitus (μορφή θεου), medan han i sitt jordiska tillstånd fortfarande besatt det idealmenskligas väsen eller Guds beläte (εἶχων τοῦ θεου), är en helt annan än den ortodoxa läran om Kristi "förnedring," som allt igenom är lika obiblisk som sjelfmotsägande. Medan den s. k. renläriga dogmatiken å ena sidan förklarar, att "Guds egenskaper utgöra Guds väsen," samt att dessa egenskaper äro nödvändiga och ej kunna föryttras, utan att Guds väsen upphäfves (se den af rec. åberopade Norbecks dogmatik kap. 3, § 13); påstår hon å andra sidan, att Gud, när han med sig förenade den meniskliga naturen, tillika såtillvida modifierade den gudomliga, att han "aflade fulla bruket af sin gudomliga naturs egenskaper," utan att denna natur fördenskill upphörde att vara Gud. Alla försök att bemantla denna hårda sjelf-

motsägelse (till dessa försök hör ock det sväfvande och varsamma i uttrycket: "det *fulla* bruket") hafva misslyckats och måste misslyckas. Afsigten med denna förnedringslära är uppenbarligen ingen annan än den att betaga de bibliska utsagor, i hvilka Kristus fränkänner sig allgodhet, allvetande o. s. v., deras kraft och verkan, hvarvid emellertid lärans upphofsmän förbisett, att Kristus ej blott i sin "förnedrings," utan ock i sin herrlighets tillstånd är enligt nya testamentet ett Gud underordnad väsen, som ej besitter det absolutas attribut (1 Kor. 15, 21—28; Matth. 20, 23; Hebr. 5, 5, 6; Rom. 6, 9, 10; Rom. 8, 34).

Konsequensen af en lära, enligt hvilken Gud skulle vara i stånd att aflägga "det fulla bruket" af sina nödvändiga egenskaper — det vill i kyrkans eget språk säga: det fulla bruket af sitt eget väsen — synes man icke hafva insett. Men är denna grundsats en gång antagen, så kan man icke godtyckligt draga en gräns, utöfver hvilken detta egenskapernas afläggande ej får skrida. Detta låter då tänka sig såsom fortlöpande från det stadium, i hvilket den gudomliga naturen genom en sådan partiel själfneutralisation är i stånd att förena sig med en engels eller en mensklig natur, till andra stadier, då gudomen genom en än längre drifven afläggningsprocess (kenosis) låter förena sig med en oxes eller en snäckas eller ett träds natur, utan att fördenskull upphöra vara Gud. Den gröfsta djurdyrkan och fetischism rättfärdigas således af samma princip, på hvilken den kyrkliga förnedringsläran är bygd.

För öfrigt äro de ortodoxe teologerna sjelfve långt ifrån att vara på det klara med sin förnedringslära, huru hon egentligen bör förstås. Formula Concordiæ (8, 11) menar, att Kristus här på jorden "icke utöfvade sitt ma-

jestät alltid, utan så ofta honom behagade." Han egde de gudomliga egenskaperna, men "höll dem hemliga." De i nya testamentet omtalade tillfällen, då han förnekade sig vara allgod, allvetande, allsmäktig, skulle fördenskull vara att räkna till de stunder, då han fann för godt att helt plötsligt inskränka sin godhet, sitt vetande, sin makt. Bestämmelsen i Formula Concordiæ hindrade ej, att på 1600-talet utbrast en häftig strid om frågan, huruvida Kristus verkligen hade gjort ett tyst och hemligt bruk af sina gudomliga egenskaper, medan han inför världen dolde och förnekade dem, eller om han helt och hållet afstått från desamma. Striden tystnade, då upplysningsperioden inbröt. Det i Kants skola fostrade släktet ansåg en sådan tvist lika ovärdig förnuftiga människor som kränkande för Jesu person. Och nekas kan väl ej heller, att dogmen om Kristi absoluta gudom aldrig straffats hårdare än i denna och liknande konsekvenser af densamma. I nyare tider har frågan ånyo upptagits, särskildt af den Thomasius, som rec. så varmt anbefaller till min uppmärksamhet. Det är också otvifvelaktigt, att hans och hans efterföljares verksamhet förtjenar uppmärksammas; ty hon visar tydligt, att lutherska dogmatiken skrider mot en omgestaltning. Gent emot den omoraliska föreställning, att Kristus hemligt brukade, men öppet förnekade sina gudomliga egenskaper, har Thomasius omfattat och sökt utveckla den åsigt, att det människovordna Ordets gudomliga medvetande förmenskligats, för att utveckla sig såsom rent menskligt medvetande. Ordet hade icke förbehållit sig ett annat tillvarelsesätt bredvid sitt menskliga, eller ett annat vetande bredvid sitt menskliga vetande, utan hade i egentligaste mening blifvit människa. Såsom man finner, är denna af Thomasius, lik-

som af Gess och andra, påyrkade fullständiga kenosis eller sjelfföryttring liktydig med fullständig sjelfupplösning af dogmen om Kristi gudom, och detta låter förgäfvnes bemanthla sig med den sjelfmotsägande fras, som Thomasius nytjat, att Ordet icke upphört vara Gud, därför att det, såsom gudamenniska, upphört att på gudomligt sätt existera. Min beskedlige rec., som i Thomasius funnit så mycken uppbyggelse, anar icke följderna af hans uppfattningssätt. Men när det är så bestäldt med den häfdvunna "förnedringsläran," som jag i korthet visat, så hade min rec. gjort bäst uti att icke åberopa henne, ty hon duger blott att skyldra såsom ett exempel på de sorgliga följder, som uppstå ur en oförnuftig premiss.

Betraktad från en annan sida är den ifrågavarande förnedringsläran särdeles egnad att blotta det polyteistiska anlete, öfver hvilket dogmen, att Gud är en, ligger som en löst fastbunden mask. Ty Gud-sonens genom kenosis inskränkta vetande, makt och godhet, samt Gud-fadrens oförändrade och oinskränkta besittning af gudomlighetens attribut framställa ovilkorligen för den tid, då Kristus vandrade på jorden, ej blott tvenne *προσωπα* (personæ i ursprunglig bemärkelse), utan tvenne till vilja och vetande skilda väsen, således *tvenne gudar*, eftersom Kristus, oakadt sin kenosis, skall vara gud, samt fadren, likasom han, tänkes såsom tillvarande i tiden.

Huru enkel och klar i sin förnuftighet är ej nya testamentets verkliga kenosislära i jämförelse med detta kaos af motsägelser, som alla hafva sin rot i antagandet, att Kristus är absolut Gud! Enligt nya testamentet hvilar Messias, såsom den personliga menniskoidéen, släktets urtyp, i Guds sköte, tills den historiska utvecklingen kräfer denna

idé's förverkligande i sinneverlden. Hvad denna personliga idé då afkläder sig är dess preexistentiella tillvarelseform (detta är nya testamentets hela kenosis); hvad hon ikläder sig, är "syndens kött's liknelse;" hvad hon under afklädnigen och iklädnigen bibehåller är hennes eget idealmenskliga väsen eller "Guds beläte." Ingen religion har egt eller kan någonsin skapa sig en mer adequat symbol af de sanningar, som mensklighetens störste tänkare i annan form förkunnat.

Efter sitt olyckliga vad till kyrkans förnedringslära uppkastar rec. det påstående, att jag "protesterat" mot Jesu underbara affelse på den grund att Markus och Johannes derom ingenting nämna. Jag ber rec. bättre genomläsa noten å sidd. 129—131, der han skall finna helt andra och kraftigare grunder, än dem som han behagat uppgifva, för det obestriddliga faktum, att i nya testamentet skönjas tvenne olika trosföreställningar om Jesu gudssonskap. Åran af denna framställning tillkommer icke mig, utan theol. professor H. A. W. Meyer, som jag citerat. Denna i en not återgifna framställning har för öfrigt icke i ringaste mån inverkat på gången af min kristologiska undersökning. Enär underberättelserna om Jesu börd finnas i de äldsta till oss komna codices, har jag tvärtom ansett mig skyldig behandla dem såsom äkta och ursprungligen tillhörande de evangeliska urkunderna, hvarunder jag å sidd. 128—131 visat, att de strängt hålla sig inom *messianitetens* gräns och noga skilja mellan Gud och Kristus. Rec:s påstående, att jag i denna fråga lemnat bibelns ståndpunkt, är således en frukt af tanklöshet *). Såsom en sådan måste jag

*) Min enskilda åsigt i ämnet hör visserligen icke hit; men om jag skulle föredraga Paulus' förnuftiga uppfattning af Jesu gudsson-

ock betrakta rec:s försäkran, att jag sökt "komma ifrån det underbara i berättelsen om Jesu afelse genom att antyda, hurusom hos flera folkslag förefunnos sagor om underbar afelse" etc. Jag har med denna "antydning" icke velat visa annat än hvad jag å sid. 131 sagt, att *emedan* sådana sagor om gudafödda *menniskor* (Plato, Apollonius m. fl.) förefunnos bland hedningarne, så kunde icke ens desse uti underberättelserna om Jesu börd finna tillräcklig grund för tron, att han vore den högste Gud sjelf. Månne rec. nu fattar skilnaden mellan hvad han påstått och hvad jag sagt?

Derefter kommer rec. till frågan, huruvida Kristus uppstått af egen kraft. Å sid. 127 har jag nämligen yttrat, att nya testamentet i klara och oförtydbara ordalag lärar, att Kristus icke uppstått af egen kraft, såsom mina motståndare vilja hafva det, utan att Gud genom *sin* kraft uppväckt Jesus från de döda. Bland bibelspråk, som bevisa detta, har jag anført: *Gud har både uppväckt herren och skall uppväcka oss genom sin kraft* (1. Kor. 6, 14); *Men är Kristus icke uppväckt, så är vår predikan alltså fåfäng . . . vi varde ock funne falska Guds vitnen, att vi vitnat hafve emot Gud, att han hafver uppväckt Kristus* (1 Kor. 15, 14, 15); . . . *vi tro på honom, som uppväckt vår herre Jesus Kristus från de döda* (Rom. 4, 24); *Men om Hans ande, som uppväckt Jesus från de döda, bor i eder, så skall ock Han, som uppväckte Kristus från de döda, göra äfven edra död-*

skap framför den, som gifver sig tillkänna i Matth. och Luk., så har jag dermed icke lemnat bibelns ståndpunkt, eftersom Paulus väl måtte vara lika biblisk som de begge nämnde evangelisterna.

liga kroppar lefvande för sin andes skull, som i eder bor (Rom. 8, 11); . . . *Hans* (Guds) starkhets verkan, som han verkade i Kristus, då Han uppväckte honom från de döda (Ef. 1, 20). Häremot uppställer nu rec. i triumferande ordalag tvenne andra språk, om hvilka han förmenar att jag varit okunnig. Det ena är Joh. 2, 19, 21: *Svarade Jesus och sade: Slån detta templet neder och i tre dagar vill jag det upprätta. Men han sade om sin kropps tempel.* Det andra är Joh. 10, 18: *jag hafver makt att låta mitt lif, och jag hafver makt att taga det igen.* Jag kände visserligen dessa bibelspråk, men väntade icke (oförsigtigt nog), att en ortodox rec., med den ur trons analogi flytande tolkningsregeln för ögonen, skulle i dem inlägga en mening, som står i uppenbar strid med de klara utsagor, som jag ur nya testamentet citerat. Eller vill rec. verkligen, att man vid läsningen af dessa verser skall underförstå Kristus, då der talas om Gud såsom det uppväckande subjektet? Vill rec. verkligen, att Paulus skall hafva sagt: Om *Jesu* ande, som uppväckt *Jesus* från de döda, bor i eder, så skall ock *Kristus*, som uppväckte *Kristus* etc.? Lika litet som Paulus skrifvit sådant nonsens, lika litet har han tänkt det, hvilket han visserligen skulle gjort, om han betraktat det uppväckande och uppväckta väsendet såsom ett och samma. Om således de många ställen, som otvetydigt förkunna, att Kristus icke uppstått af egen kraft, omöjligen låta vränga sig till öfverensstämmelse med den mening, som rec. vill finna i de begge johanneiska språken; så skulle en omtänksam rec. hafva tillsett, om ej dessa senare, utan att ringaste våld begås på deras innehåll, låta tolka sig i öfverensstämmelse med de förra. Då hade en ortodox rec. icke, såsom nu

skett, försyndat sig mot trons analogi, hvilken ju är honom dyrbar. Låtom oss nu försöka en sådan tolkning. Men kanske rec. skall med större uppmärksamhet och förtroende lyssna till densamma, om jag, den recenserade, träder i bakgrunden och öfverlemnar ordet åt en af nutidens förnämste exegeter, som tillika har den förtjensten att vilja vara så ortodox som hans vetenskapliga ståndpunkt möjligen tillåter. "Den genomgående åskådningen i nya testamentet" — anmärker prof. Meyer vid Joh. 10, 18 i sin *Kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Johannes* — "är, att Kristus icke sjelf uppväckt sig, utan blifvit uppväckt af Fadren. Denna åskådning rubbas icke genom det här ifrågavarande stället, enär lifvets återtagande, hvar till Kristus är bemyndigad, förutsätter återgifvandet, nämligen Fadrens uppväckande verksamhet; å fadrens sida denna verksamhet och å sonens sida denna ἐξουσία (makt), som Kristus har af Gud, utgöra uppståndelsens begge faktorer, af hvilka den förra är grunden eller causa efficiens, den senare blott causa apprehendens."

Rörande det andra stället, Joh. 2, 19, yttrar samme teolog: "Mellan den johanneiska tydningen af Kristi ord (att han nämligen menade sin kropps tempel) och nya testamentets lära, att Kristus icke uppväckt sig sjelf, utan blifvit uppväckt af Fadren, råder blott en *skenbar* motsägelse. En *verkelig* motsägelse mot den kristna åskådningen skulle väl hafva afhållit i främsta rummet Johannes sjelf från att hänföra dessa ord på uppståndelsen. Men motsägelsen är ej heller för handen, när man blott unnar det bildliga uttryckssättet åtnjuta sin rätt, hvilket hvilar på den *sinliga* åskådningen af uppståndelsen, enligt hvilken det återuppstående subjektet, hvars uppståndelse framställles

såsom det nedbrutna templet, äfven måste vara det tempeluppbyggande subjektet, utan att detta gör intrång på den för öfrigt utom betraktelsen stående läran, att Fadren är den verkande orsaken, det vill säga den egentligen återlifvande. Just genom sin af fadren verkade uppståndelse återupprättar den uppstående Kristus det nedbrutna templet.“

Rec. torde vid närmare begrundning af dessa rader finna, att ingen verklig motsägelse eger rum mellan de af mig anförda verserna och dessa begge af rec. citerade: med andra ord, att nya testamentet ej låter beslå sig med tvetalan, när det lärar, att Kristus icke uppstått af egen, utan af Fadrens kraft. Och rec. må då tillåta mig än en gång göra den frågan: Hvarifrån har ortodoxien fått sin lära, att Kristus af egen kraft uppstått från de döda?

Innan jag lemnar detta ämne, bör jag påpeka, att den kursivering af ordet *jag*, som rec. vid anförandet af Joh. 2, 19, 21 samt 10, 18 tillåtit sig, ej har något stöd i grundtexten (ἐξουσιαν ἔχω παλιν λαβεῖν αὐτήν 10, 18; ἐν τρισὶν ἡμέραις ἔγερω αὐτόν 2, 19), och fördenskull ej borde begagnats, emedan den är egnad att missleda många af Wäktarens läsare.

Nu följer i ordningen att tillse, huru pass grundad den beskyllning är, som rec. gör mig, att med tystnad hafva förbigått kristologiska ställen i nya testamentet, som “omöjligen låta förena sig med förfs drömmier om Kristus såsom en blott idealmenniska.“ Jag förmodar, att här åsyftas de språk, som rec. sjelf begagnar i sitt försök att vederlägga mig. Afräknar jag nu de begge ställen, som rec. anført om Kristi uppståndelse, och hvilka jag nyss skärskådat, samt ytterligare de tvenne verser, som röra en annan specialsak, som här nedanför skall granskas, näm-

ligen frågan om Jesu tillbedjan, så återstå Rom. 3; 10, 12; Kol. 2, 9; 1 Joh. 5, 11; Joh. 11, 25; Matth. 28, 18 och Kol. 1, 16, 17, hvilka således skola utgöra den reservstyrka, som, efter det hufvudstyrkan vägrat tjena motsatta sidan, skickas i elden. Om rec. hade något omsorgsfullare genomläst den skrift han företagit sig att granska, skulle han emellertid hafva funnit, att det sistnämnda af dessa språk, nämligen Kol. 1, 16, 17, är i sitt inre sammanhang med den förkristliga messiasläran och logosläran belyst i "Bibels lära om Kristus" sid. 143, likasom ock å sid. 54; att nästa språk i ordningen, Matth. 28, 18 (der Kristus, likasom öfver allt, bekänner, att den makt, som Messias efter fulländad jordisk mission besitter, icke är ursprunglig, utan af Gud förlänad), är inregistrerad på sitt rätta ställe sid. 159 under rubriken: "Kristus genom och efter döden återupphöjd i herrligheten, samt grundläggare af det messianska riket;" att den tredje, från slutet räknadt, af de ofvannämnda verserna, nämligen Joh. 11, 25, är till sitt innehåll uppmärksammas å sid. 107 och sid. 142, der det talas om ordets predikat; samt att den fjerde i ordningen, eller 1 Joh. 5, 11, är upptagen bland de antropologiska ställena sid. 161. Af hela antalet återstå således endast, såsom grund för rec:s anklagelse, Kol. 2, 9 — som rec. själf utan särdeles tankeanstängning kunnat gifva dess riktiga plats vid sidan af Hebr. 2, 9; 1, 3; Ef. 1, 20, 21 och de flere fullt ut så pregnanta ställen, som jag anført å sid. 158, 159 — samt slutligen Rom. 3, 10, 12, som alldeles icke är en kristologisk, utan en rent antropologisk utsaga, hvilken ej kan ställas i närmare förbindelse med kristologien än alla andra bibelverser, i hvilka

talas om mensklighetens förderf och den härigenom nödvändiga försoningen.

Af sådan halt är den högljudda beskyllning för uppsåtligt förbiseende af viktiga kristologiska ställen, hvilken rec. ansett sig kunna uppstämman. Jag betviflar ej, att afsigten med denna anklagelse så till vida blifvit vunnen, som den stora mängden af Wäktarens läsare, hvilka säkerligen känna sig alltför svage i tron, för att våga sjelfve undersöka saken, derigenom bibragts den för dem lugnande öfvertygelse, att jag gått lättsinnigt tillväga, och att min skrift, såsom skef och ensidig, icke vore bevisande.

Då rec. med stöd af Rom. 3, 10—12 anmärker, att alla människor utan ett enda undantag äro syndare, och att denna uppgift "alldeles strider mot hr R:s påstående, att *menniskan* Kristus var syndfri," märker han icke, att han i sin ifver att vederlägga mig, gör sig skyldig till "kätteri" och angriper just samma ortodoxi, till hvars försvare han sig utkorat. Lärer då icke äfven den lutherska dogmatiken, att Kristus är sann människa, och att denna sanna människa, Marias son, just till sin menskliga natur var utan synd? Ortodoxe utläggare anmärka ganska riktigt till Rom. 3, 10—12, att Paulus här citerar lagen, det vill säga gamla testamentet, för att påminna de sjelfrättfärdige judar, som förmena, att lagens ord om alla människors synd och ovärdighet endast gälla hedningarne, att dessa samma ord i främsta rummet äro riktade till dem, som under lagen äro (vers 19), således till judarne sjelfva. Här var ej behöfligt att uttryckligen göra ett undantag för *menniskan* Jesus Kristus, eftersom Paulus på andra ställen uttryckligen förklarar *honom* syndfri, och emedan sjelfve grundtanken, som öfver allt genomlyser romarebrevet, är

denna *menniskans* Jesu syndfrihet. Om rec. läser Paulus' bref till romarne såsom ett helt och icke fasthakar sig vid en enstaka punkt, hvars förklaring ligger i det föregående och efterföljande, skall han finna, att 3:dje kapitlet, i hvilket det af honom citerade stället förekommer, står i omedelbart logiskt sammanhang med det derpå följande 5:te, hvilket uppställer människan Adam och människan Kristus såsom de hvarandra betingande motsatserna och i de starkaste ordalag påpekar, att såsom genom en *menniskas* öfverträdelse de många döde äro, så är det genom en *menniskas* Jesu Kristi nåd, som Guds nåd uppå de många öfverflödat (vers 15); att om döden regerat genom *den ena* människan Adam, så skall lifvet herrska genom *den ena* människan Jesus Kristus (vers 17); att såsom för en *menniskas* öfverträdelses skull det kom till en fördömdedom öfver alla menniskor, så har genom en *menniskas* rättfärdighet släktet kommit till lifvets rättfärdiggörelse (vers 18), och så vidare punkt för punkt. Äfven om sammanhanget icke tvunge hvarje förnuftig läsare till den insigt, att orden "*alla äro under synd*" (Rom. 3, 9) och "*ingen är rättfärdig*" ej få förstås så strängt, att äfven det för Kristus gjorda undantaget från regeln skulle härigenom upphävas, så borde ändå en ortodox recensent akta sig för att till den grad pressa orden *alla* och *ingen*, när de i bibeln förekomma. Eller manne rec. vill vara lika sträng i afseende på Jesu ord, att ingen af qvinna född är större än Johannes döparen (Matth. 11, 11)? Vill ej rec. dock göra ett undantag för Jesus, fast äfven han var född af qvinna? Om rec. önskar att af Paulus sjelf erhålla en försäkran, att han stundom nyttjar och förstår ordet *allt* och *alla* hyperboliskt, så lemnar han en sådan

ganska afgörande försäkran i 1 Kor. 15, der det heter, att *allt* hafver Gud undergifvit Kristus, men hvarefter Paulus tillägger: "Men när han säger, att allt är undergifvet, *är det klart*, att det är *med undantag för honom* (Gud), som hafver undergifvit honom (Kristus) allt."

Beträffande Kol. 2, 9 anmärker recensenten: "Omöjlig kan om en blott menniska sägas, att i honom bor *all* gudomens fullhet (παν το πληρωμα). All gudomens fullhet är ovilkorligen detsamma som Gud."

Om denna tydning af uttrycket "all gudomens fullhet" vore riktig, hvad bevisade då detta ställe? Paulus skulle då här icke velat säga något annat än hvad han sagt i 2 Kor. 15, 19, der det heter: "Gud var i Kristus" etc. Några rader ofvanför detta ställe (2 Kor. 15, 17) yttrar samme Paulus: "Om nu någon är i Kristus, så är han en ny skapelse" och i Kol. 3, 3: "Edert lif är förborgadt med Kristus i Gud." Dessa och andra dylika ställen kunna tjena till belysning af Paulus' språkbruk och af hvad han menar, då han säger att ett väsen är i ett annat väsen. Lärorikt bör det för rec. vara att härmed jämföra sådana utsagor som t. ex. Joh. 14, 20: "På den dagen skolen I känna, att jag (Kristus) är i min fader, och I uti mig, och jag i eder," eller Joh. 17, 27: "Jag (Kristus) i dem (lärjungarne) och du (Gud) i mig, att de skola vara fullbordade till ett." Lika litet som man nu eger rättighet att påstå, det nya testamentets författare velat säga, att en Kristi lärjunge är Kristus sjelf, därför att de säga, att Kristus är i honom och han i Kristus; lika litet kan man påbörda samme författare, att de, i uttrycklig strid med allt hvad de i öfrigt skrifvit, velat säga, att Kristus är Gud sjelf, därför att de säga,

att Gud är i Kristus och Kristus i Gud. Detta måste vara klart för enhvar, som vill göra de nytestamentliga författarne och deras språkbruk rättvisa. Men — torde rec. invända — här i Kol. 2, 9 står icke blott, att Gud *är* i Kristus, utan att all hans fullhet, d. v. s. han *sjelf bor* (κατοικεῖ) i honom; här är således en nyansering i uttrycket, hvilken väl må hafva någon betydelse. Skulle rec. eller någon af hans andlige fränder verkligen göra denna invändning, då äro de att hänvisa till Rom. 8, 11, der det heter, att Guds ande *bor* (οἶκεῖ) i oss, och att Han skall göra våra dödliga kroppar lefvande för sin andes skull, som i oss *bor* (ἐνοικουν, ett ännu expressivare ord än οἶκεῖ och κατοικεῖ, likasom ock det konkretare uttrycket "Guds ande" är mer expressivt än det abstraktare "gudomens fullhet.") Om nu någon antog det vara Paulus' mening, att hvarje menniska, i hvilken Guds ande *innebor*, är Gud *sjelf*, så stälde han sig just på samma absurda exegetiska ståndpunkt som recensenten.

Det skulle föra mig för långt att kritisera rec:s tvärsäkra bedyrande, att "all gudomens fullhet" är detsamma som Gud. Egde han *sjelf* någon känsla för nyanseringar i uttryck, så borde han åtminstone tviflat något litet på saken, i hvilket fall han genom närmare studium af nya testamentet kunde blifvit styrkt i sitt tvifvel. I Kol. 1, 19, således blott några rader ofvanför det af honom åberopade Kol. 2, 9, skulle han funnit, att det *behagade* Gud, att all fullheten (παν το πληρωμα) skulle bo i Kristus, hvaraf rec. borde draga den slutsats, att hvad nu än "all fullheten" betyder, så eger Kristus densamma icke ursprungligen, utan såsom en gåfva af Guds välbehag, hvaraf väl ytterligare måtte följa, att denna gåfva icke är alldeles

identisk med Gud själf personligen. Till närmare bestämmande af hvad det nytestamentliga uttrycket "Guds fullhet" och "gudomens fullhet" innebär kan derefter Ef. 3, 19 tjena, der rec. får veta, att "*all* Guds fullhet" (πᾶν το πληρωμα του θεου) är något, hvarefter äfven vi vanliga människor hafva att sträfva, och hvaraf äfven vi — således icke Kristus ensam — äro i stånd att uppfyllas. Det bör då ligga nära till hands att inse, det Paulus med Guds pläröma (fullhet) menar ingenting annat än Guds beläte (εἰκων του θεου), jämte gudsgestalten (μορφη θεου), det vill säga sammanfattningen af den herrlighet (δοξα), som Gud *gifvit* Kristus och som genom honom skall komma äfven oss till del (Joh. 17, 22), så att vi varda likbildade med Guds sons bild (Rom. 8, 29).

Besynnerligt är, att rec. på stympadt sätt citerat Kol. 2, 9, och att det enda lilla ord, som han utelemnar, just är egnadt att omedelbart upplysa honom och hans läsare om det misstag han begått, då han velat anföra detta ställe såsom intyg för Kristi gudom. Der står nämligen icke blott, att gudomens fullhet bor i Kristus, utan äfven *huru*, nämligen *kroppsligt* (σωματικως). Om detta uttryck hos Paulus närmast afser att påpeka skilnaden mellan Kristi preexistentiella tillstånd och hans herrlighets, i hvilket senare han — i fullständigaste likhet med hvad nya testamentet lärar om alla från jordelivet till herrligheten öfvergående menniskoandar — är beklädd med en förklarad lekamen; så häntyder det tillika derpå, att Kristus på ett *begränsadt* och *inskränkt* sätt besitter det gudomliga, att detta hos honom är blott en *afglans* (ἀπαυγασμα Hebr. 1, 3) af den enda Guds majestät*).

*) Den nytestamentliga läran, att Jesus efter uppståndelsen uppför till himmelen med en förklarad lekamen, är en sträng konse-

Recensenten yttrar vidare: "Aposteln Johannes' utsägo, att Kristus var det eviga lifvet (1 Joh. 5, 11) kan ej heller förenas med den tanken att han var blott meniska." — Jesus kallar sig visserligen *lifvet* och *lifvets bröd*, hvilka uttryck rhetoriskt säga, att han är i besittning af och kan meddela andra det eviga lifvet. Se vi nu närmare på det af rec. citerade stället, finna vi dess lydelse vara: "Och detta är vitnesbördet, att evigt lif hafver Gud oss gifvit, och detta lif är i hans son." Jämföra vi detta ställe med utsagan, att "fadren *gifvit* sonen att hafva lif i sig sjelf," så blir resultatet, dels att vi enligt nya testamentet äro Kristi meddelaktige i det eviga lifvet, dels ock att detta lif hos Messias, likasom hos andra människor, är en *gåfva* af Gud. Och fråga vi vidare, *hvad* det eviga lifvet är, som genom Jesu lära och lefverne blifvit oss meddeladt, så svarar Jesus sjelf: "Detta är det eviga lifvet, att de känna Dig (fader) sann Gud *allena*, och den du *sändt* hafver, Jesus Kristus." Det är en egen ödets lek, att Jesu ord, att han är lifvet, skulle

qvans af läran, att han är meniska och äfven i herrlighetens tillstånd ett begränsadt väsen. Sedan emellertid kyrkan hade stadgat, att Kristus är absolut Gud, så vardt hon nödsakad att införlifva äfven denna hans kropp med treenigheten, och således har då, enligt kyrkans lära, med Guds oföränderliga väsen blifvit, efter Jesu uppståndelse, på oskiljaktigt sätt förenad kroppen af en mansperson — låt vara en förklarad kropp, men likväl en människokropp. Hårdare kunde en oförnuftig premis aldrig straffas genom sina konsekvenser. Men som det finnes intet ondt, som ej har något godt med sig, så har man ock begagnat sig af denna omständighet, för att dermed stödja den uppfattning af nattvarden, enligt hvilken Kristi lekamen skall kunna meddelas, emedan den, genom sin förening med treenigheten blifvit delaktig af dess allestädesnärvaro ("*ubiquitas corporis Christi*").

varda missbrukade just till att grumla denna kännedom, hvari det eviga lifvet enligt hans egen förklaring består: i kunskapen om fadren, såsom *den ende* sanne Gud, och om Jesus Kristus, såsom Guds ödmjuka, honom i allt lydiga sändebud. Felet är icke nya testamentets, ty detta talar tillräckligt klart och tydligt om *menniskan* Messias — utan kyrkomötenas och de blinde kämparnes för den häfdvunna dogmatiken.

Jag har i min skrift påpekat, att *lifvet* är, likasom *ljuset*, ett af de predikat, som i den judiska logosläran tilläggas Ordet. Att de namn, med hvilka Messias företrädesvis betecknas, för öfrigt hafva en allmännare mensklig betydelse eller af bibeln användas äfven på andra menniskor har jag visat å sidd. 91, 92 af min afhandling. "Namnet *frälsare* delar han med Moses (Ap. 7, 35); benämningarna *herre*, *mästare* och *rabbi* med alla judiske skriftlärde. Likasom han är *verldens ljus* (Joh. 8, 12), *ljusets vitne* (Joh. 1, 3) och *församlingens grundsten* (1 Petr. 2, 6); så äro hans efterföljare *himmelsljus* (Fil. 2, 15) och *ljusets söner* (1 Thess. 5, 5) samt hans apostlar *församlingens pelare* (1 Tim. 3, 15)" o. s. v.

Nu några ord om Jesu tillbedjan.

För att utrota den dyrkan af englar, helgon, relikier o. s. v., hvilken hade blifvit allmän inom kyrkan, således af rent praktiska bevekelsegrunder och ej på bibliska skäl försökte Luther och de öfrige reformatörerna ur församlingsmedvetandet utplåna den skilnad mellan att *tillbedja* och att *äkalla*, mellan att *dyrka* och att *ära*, hvilken i begreppet verkligen förefinnes och som katolska kyrkan i sina bättre dagar sökte upprätthålla och klargöra. Emedan hopen lätt öfverspringer denna skiljolinie, ville Luther, att

protestanten blott skulle känna *tillbedjandet*, och detta såsom egnadt Gud allena. *Åkallandet*, *ärandet*, när det riktades på andra föremål för den religiösa känslan, vardt ock snart i protestantens ögon endast en karrikatur af tillbedjandet, ett vederstyggligt afgudereri. Och dock är denna på konciliet i Nicæa 787 stadfästade skilnad mellan *adoratio* (tillbedjan) och *veneratio* (ärande), mellan λατρεία och δουλεία, till sitt ursprung, om än icke i sin tillämpning, *apostolisk* och *biblisk*. Att *dyrka* och *tillbedja* är att i bönen tänka sig det väsen, till hvilket bönen är riktad, såsom den sanne Gud. Att *åkalla* är att med bön om hjälp vända sig till ett högre stående väsen än den bedjande sjelf. Att *ära* är att i tanke och handling erkänna högheten eller förtjensten hos en annan. Om således tillbedjan tillika är åkallan och ärande, så är fördenskull ingalunda all åkallan, allt ärande liktydigt med tillbedjan. Deremot voro de *åthäfvor*, i hvilka både tillbedjandet och ärandet plastiskt uttryckte sig hos de österländska folken, gemensamma för begge graderna. På Jesu tid, likasom än i dag, brukade österlänningarne *ära* sina furstar med knäfall och andra vördnadsbetygelser, som vi vesterlänningar numera knappt begagna vid Guds *tillbedjan*. Samma eller liknande ärebetygelser hände det att slafven egnade sin husbonde, lärjungen sin lärare. De hörde till δουλεία (tjenareförhållandet i allmänhet) likasåväl som till λατρεία (Gudstjensten i ursprunglig mening). Detta är en omständighet, som städse bör ihågkommas, när nya testamentet studeras i och för utredande af föreliggande fråga.

Medan nu nya testamentets skriftställare tillerkänna Messias, världens presterlige konung och medlaren mellan sina syndiga bröder och Gud, en ära, öfverstrålande alla

jordiska konungars; medan de, likasom Henochs bok, ställa den af Gud med herrlighet beklädde menniskosonen högt öfver de himmelske tjensteandarne (hvilka äro *tjenare* i samma fadershus, der Kristus är den förstfödde *sonen* och alla, som tro på honom, skola varda *barnen*); medan de fördenskull lära, att "i Jesu namn skall sig böja allt knä, himmelskas och jordiskas och underjordiskas" (Fil. 2, 10); så letar man dock förgäfvets i hela nya testamentet efter ett enda ställe, som lärar, att man skall bedja till Jesus såsom till en gud eller gifva honom gudomens dyrkan. Öfver allt — äfven i det af rec. anförda stället 1 Kor. 1, 2 — talas om Jesu namns åkallande, hvilket sker genom bön *till fadren* i Jesu namn. Det af mig nyss anförda stället (Fil. 2, 10) är i detta afseende högst lärorikt. Ingenstädes finner man Messias' majestät starkare betonadt, ingenstädes den vördnad, som bör egnas honom, kraftigare uttalad; och dock tillägges i omedelbart sammanhang härmed, att bekännelsen, att Jesus är herren, skall ske *till Guds fadrens ära*, ty det är han, som *öfverupphöjt* Jesus och *gifvit* honom det namn, som öfver allt namn är, emedan Jesus "vardt lydig intill döden, ja intill korsets död" (vers 8, 9). På Paulus stannar således ingen skuld, om någon anser sig kunna bruka ett sådant ställe till bevis för att Jesus bör tillbedjas, d. v. s. såsom Gud anropas. Åkallandet af Jesu namn gör intet intrång i nya testamentets stränga monoteism, ty fadren är och förblifver $\delta \epsilon \pi \iota \pi \alpha \nu \tau \omega \nu \theta \epsilon \omicron \varsigma$ (Rom. 9, 5), hvilken sonen är underordnad (1 Kor. 11, 3 m. fl.), och den ära, som de trogne (intills äfven de få med Kristus dela herrlighetens tron, Upp. 3, 21, och undfå samma herrlighet som Gud gifvit honom, Joh. 17, 22) böra bevisa sin mensklige herre och

andlige konung, har sin princip och sitt mål i fadren, som skapat sonen (Hebr. 3, 1, 2; 2, 11; 1 Kor. 15, 45; Kol. 1, 15; Upp. 3, 14), helgat och sändt honom i världen (Joh. 10, 36) och derefter upphöjt honom i herrligheten (Fil. 2, 9), hvarför ock sonen i den bön, han förestafvat oss, lärar oss bedja, icke till sig, utan till fadren ("Fader vår" etc.), samt yttrar: "Allt hvad I bedjen *fadren* i mitt namn skall han gifva eder" (Joh. 15, 16; 16, 23). Sjelf beder Jesus till fadren ej blott under sitt jordelif, utan ock i sin herrlighets tillstånd (Rom. 8, 34; Joh. 14, 16), ehuru han tillika (Joh. 16, 26) förutsäger en tid, då han icke mer skall bedja för sina bröder, emedan kärleken, som förenar barnen med den himmelske fadren, då gör förespråkare och medling obehöfliga. — Hvad angår Ap. G. 7, 59, som af rec. framhålles, förekommer der icke ens en antydning om en Jesu *tillbedjan*. Ingenting var väl naturligare än att Stefanus, då han i dödsstunden (visionärt) såg Jesus likasom uppenbarande sig till hans hjälp, skulle rikta några ord till honom, och naturligt är äfven, att dessa ord skulle varda ett rop att emottaga hans ande, för att föra den in i det paradiset som Stefanus såg öppnadt för sina ögon. Samma kall, som Stefanus' bön här pålägger hans herre och mästare, tillhörde annars enligt den judiska föreställningen vissa englar (jämför i liknelsen om den rike mannen och Lazarus Luk. 16, 22 med Targum Cant. 4, 12; Sohar till Gen. fol. 16, col. 302; Hieros. Kilaim fol. 32, 3), och säkerligen har mången from israelit åkallat dessa englar att anamma hans ande och föra den i Abrahams sköte, utan att han dermed haft ringaste afsigt att *tillbedja* eller *dyrka* dem.

Innan jag lemnar denna fråga, vill jag anföra några med henne sammanhängande ord af Origenes, den store kyrkofadren, som på sin tid och länge derefter var ansedd som den i lärdom och fromhet ypperste af alla församlingens lärare allt ifrån apostlarnes dagar. Han uppträdde på det bestämdaste *mot* Jesu tillbedjan, hvori han såg ett missbruk, oförenligt med den ende sanne Guds (fadrens) dyrkan, samt stridande mot bokstafven och anden af Jesu lära. "Vill man," skrifver han bland annat härom, "tala i *hans* ande, som sade: hvi kallar du mig god? det är ingen god, utan den ende Gud, fadren — då skulle man äfven kunna säga, såsom vore det sagdt af honom: hvi beder du till mig? du måste bedja blott till fadren, till hvilken äfven jag beder. Såsom I lären af den heliga skrift, bören I icke bedja *till* den af fadren för er anordnade öfverstepresten, icke bedja till honom, som af fadren emottagit att vara eder förespråkare; utan I måsten bedja *genom* öfverstepresten och förespråkaren, genom honom, som kan hafva medlidande med edra svagheter, emedan han varit i allt frestad likasom I, dock, genom fadrens skänk, utan synd. Lären alltså, att I genom pånyttfödelser i mig hafven emottagit barnaskapets ande, så att I kunnen heta Guds söner och mina bröder" (De oratione dominica, cap. XV).

Rec:s anmärkningar till Joh. 20, 28 äro redan entledigade genom hvad jag yttrat å sidd. 110—112 i min afhandling. Hvarför orden "sade till honom" icke låta använda sig så som rec. velat använda dem, har jag påpekat i en not å sid. 110. Vigten, som rec. fäster vid den omständighet, att evangeliet icke låter Jesus tillrättavisa Tomas, är obehörig. Enligt tvenne af de tydningar, som

stället tillåter, innebär hans utrop ingenting, som förtjente tillrättavisning. Vill man återigen antaga, att Tomas i häpnaden slagit från tviflets ytterlighet öfver i tillbedjandets, så hade ju äfven då en tillrättavisning från Jesu sida varit obehöflig och förutsatt ett förbiseende af lärjungens psykiska tillstånd för ögonblicket. Vi böra emellertid erinra oss, att det icke är Jesus omedelbarligen, utan en berättelse af förf. till Johannesevangeliet, som vi hafva framför oss, och att berättelsens tyngdpunkt ligger i Tomas' tvivel, ej i hans tillfälliga utrop, hvarför dess *sens moral* ej är en speciel dogmatisk tillrättavisning rörande Messias' väsende, utan orden: "salige äro de som icke se och dock tro." För framhållandet af denna *sens moral* träder allt annat, hvad Jesus och lärjungarne vid detta tillfälle samtalat och gjort, så i bakgrunden, att förf. ingenting nämner derom. Att det utrop, som han lägger på Tomas' läppar, skulle af någon missförstås derhän, att man häruti såge ett "bevis" för Jesu gudom, måste han såsom förnuftig människa desto mindre anat, som hans skrift för öfrigt så noga och klart skiljer mellan Gud och Messias.

Återstår att omtala en *circulus in demonstrando*, som rec., lycklig i sin inbillning, tror att jag begått, medan han begått den sjelf. I fråga om Hebr. 1, 8, 9 yttrar han nämligen: "Hr R. gör sig här först och främst skyldig till det felslut, som man kallar *circulus in demonstrando* (cirkel i bevisningen). Hebreerbrevets författare har icke kunnat, heter det, taga ordet Gud i absolut betydelse, ty — straxt derefter tilltalar han samma person såsom en människa, och samma person menar hr R., kan icke vara både Gud och människa. Det är nu likvisst hvad förf. först skall bevisa." —

Var det verkligen detta, som jag först skulle bevisa? Nog är beviset ytterst lätt att åstadkomma, ehuru blott med tillhjälp af dessa tankelagar (särskildt principium contradictionis), hvilkas giltighet i religiösa frågor förf., såsom vi få se, bestrider. Min uppgift var emellertid *icke* att bevisa, det samma person ej kan vara både Gud och människa, utan min uppgift var att undersöka, om läran, att samma person vore både Gud och människa, *finnes i nya testamentet* — läran må för öfrigt vara bevislig eller obevislig, förnuftig eller oförnuftig. För detta ändamål hade jag först att välja en allmängiltig, af alla meningsläger såsom riktig erkänd och af nya testamentet sjelf omedelbart gifven utgångspunkt. Sedan jag visat, att trenighetsläran icke lemnar en sådan utgångspunkt, fann jag densamma i den af alla antagna och i den heliga skrift otvetydigt förkunnade läran, att Messias är sann människa. Det gälde derefter att undersöka, om *alla* kristologiska ställen finna i denna lära sin tillräckliga förklaring, eller om det gifves några, som tvinga till det antagande, att han jämte sann människa äfven är Gud. För detta ändamål fann jag det upplysande att undersöka Messiasidéens utveckling före och vid Jesu tid, samt fann, att Messiasbegreppet var hos judarne ett från Gudsbegreppet bestämdt åtskildt och rent menskligt, på samma gång som de judiske skriftlärde förkunnade, att Messias var af Gud utkorad att besegra det onda, uppväcka de döde, hålla domen öfver världen och lägga grunden till det eviga riket. När jag då öfvergick till nya testamentet, hade jag att pröfva, om i detsamma utsagor finnas, som i någon mån modifiera det Messiasbegrepp, hvilket, såsom herrskande bland Jesu lands-

män och omgifning, var förutsättningen, från hvilken han sjelf måste hafva utgått. Sedan jag under denna pröfning påträffat inga andra ställen än sådana, som harmoniera med det rent menskliga Messiasbegreppet, och sådana, som bestämdt utesluta Gudsbegreppet från detsamma, kom jag ändtligen äfven till Hebr. 1, 8, 9, der jag fann, att författaren citerar en gammaltestamentlig bröllopssång till en konungs ära, hvilken sång de judiske rabbinerna plägade tillämpa på Messias*). Såsom jag nu visste (och i min skrift visade), nyttjar gamla testamentet rätt ofta ordet gud i relativ bemärkelse om konungar, domare, profeter och menniskor i allmänhet, och psalmsångarne afvika ej från detta bruk. Utan att fästa mig dervid, att Hebreerbrevet här, i stället för grundtexten, citerar Septuagintas oriktiga öfversättning af stället, frågade jag mig blott hvad Hebreerbrevets författare ville säga om Messias, i det han på honom använde ett så brukadt citat, ty om den nytestamentlige förf:s egen mening är här uteslutande frågan. Som jag då måste antaga, att han *kände* gamla testamentets sätt att nytja gudsnamnet i relativ bemärkelse, hade jag desto större skäl att förmoda, det han sjelf här vill anse det brukadt på samma sätt, som han omedelbart derefter på Messias tillämpar citatets fortsättning: "Derför hafver Gud, *din* Gud, smort dig (Messias) med glädjeolja mer än dina meddelaktige," ord, som tydligt nog visa, att han skiljer mellan Messias och den absolute Gud, som *smort* honom mer än hans *meddelaktige*. Om jag här, utan ringaste tvingande skäl, hade gått en motsatt väg och förmenat, att ordet gud i citatets början vore att taga

*) Så i en sednare tid Aben Esra, Kimchi och andra.

i absolut bemärkelse, så hade detta varit liktydigt med att förebrå förf. en grof inkonsekvens, ty hans bref i sin helhet har Kristi menisklighet till förutsättning för sina betraktelser. För den skull jämför han denna hela vägen igenom med gammaltestamentliga meniskliga gestalter: med Aron, med Melkisedek, med storheter af *samma ordning*. "Men att anställa en jämförelse mellan det absoluta och det relativa, mellan det oändliga och det begränsade, mellan Gud och Aron, för att efter många och långa undersökningar komma till det sjelfklara resultat, att det begränsade ej kan mäta sig med det oändliga, att Gud är förmer än Aron — till slik dårskap har Hebreerbrefvets författare ej gjort sig skyldig; men skulle visserligen så gjort, om han velat inskärpa, att Kristus är Gud."

Detta är den väg jag gått och de motiv, som bestämt min (med alla vetenskapliga exegeters sammanstämmande) tolkning af det ifrågavarande stället. Ojämförligt lättare tager min recensent saken. Hans resonnemang är helt behändigt bundet vid tråden af följande slutledning: 1) Kristus är ovilkorligen Gud och menniska i en person; 2) i ett gammaltestamentligt citat i Hebreerbrevet, som tillämpas på Messias, förekommer ordet gud; 3) ergo kan detta ord blott tagas i absolut mening, ty Kristus är ju absolut Gud; 4) men det säges tillika i samma citat, att *Gud* smort *sonen* med olja mer än hans *meddelaktige*; 5) ergo är Kristus äfven menniska, och Hebreerbrefvets författare har utan begreppsförmedling och stilistisk öfvergång — ty hvartill tjänar stil och begrepp hos en inspirerad författare? — i samma andedrag visat, att Kristus är både Gud och menniska.

Hvar cirkeln i bevisningen finnes, torde nu läsaren sjelf afgöra. Jag kan finna förlåtligt, att en person, som i förväg tror på dogmen om Kristi gudom, säger att han i Hebr. 1, 8, 9 vill finna en *antydning* på denna sin dogm. Men om någon säger, att han, vid förutsättningslöst studium af nya testamentet, här träffat ett ställe, som *klart förkunnar* och dermed *bevisar* bibliskheten af Kristi gudom, då har han visat sig vara en person med allt för ringa omdöme, för att uppträda som exeget och recensent af en annans exeges.

III. Den filosoferande delen af Wäktarens artikel. Benämningen "filosoferande," som jag åt denna gifvit, torde synas oegentlig, men jag har valt den för att beteckna hvad min rec. försökt, icke hvad han åstadkommit. Det blir nämligen min ledsamma uppgift att ådaga-lägga, att rec. här framalstrat ett högst bedräfligt nonsens, ovärdigt att upptagas till skärskådande, om det ej vore så kännetecknande för den stora flocken af svage apologeter. Kunde jag, genom att uppvisa det falska i rec:s resonnemang, moraliskt nödga andre apologeter af samma rang att icke vidare uppduka något liknande, så hade jag verkat mycket för den goda saken. Men så långt sträcker sig icke mitt hopp. Sådana resonnemang hafva brukats och skola, trots alla vederläggningar, brukas, så länge det gifves en tanklös hop, som vill taga dem till bästa.

Till en början: i hvilket förhållande står, enligt rec:s mening, den ortodoxa treenighetsläran till förnuftet? Jo han erkänner, att förnuftet genom principium contradictionis upptäcker motsägelser i denna lära; med andra ord, att hon är *emot* förnuftet. Men i rec:s ögon förringar

denna omständighet ingalunda hennes värde, utan förnuf-tets. Ty, anmärker han,

”till och med inom det fysiskas område gäller icke regeln, att hvarje begrepp, som innebär en motsägelse, därför är en lögn *ovillkorligt* och *utan undantag*. Hvar och en, som det ringaste känner till den grekiska filosofiens historia, vet, att redan inom densamma *rörelsens* begrepp med skäl, som ända till våra dagar blifvit befunna alldeles ovederläggliga, och af filosoferna allmänt antagas så vara, blifvit bevisadt innebära en motsägelse. Ingen förnuftig människa nekar därför rörelsens verklighet. Förfs hela bevisning, som endast och allenast stöder sig på principium contradictionis, är med denna enkla påminnelse vederlagd. Det behöfves nemligen blott att ett enda undantag bevisas, för att en lags absoluthet skall vara förlorad, och intet hinder är, att då ett undantag gifves, flera sådane kunna finnas.”

Det är tvifvelsutän eleaten Zenos bekanta argument mot rörelsen, på hvilka rec. här syftar. I det jag lemnar i sitt värde rec:s påstående, att ifrågavarande argument af alla filosofer befunnits ovederläggliga (redan Aristoteles måtte dock varit af en annan mening, eftersom han i sin Fysiks 6:te kapitel upptagit dem till vederläggning), vill jag med rec. antaga, att ett begrepp, t. ex. rörelsens, verkligen befunnits innebära en oupplöslig motsägelse. Denna motsägelse har då endast genom en analys af begreppets innehåll kunnat upptäckas. Denna analys åter har endast genom tänkandet och speciellt genom principium contradictionis kunnat verkställas. Hvad är det nu, som efter analysens verkställande berättigar mig att vara öfvertygad om sanningen af dess resultat, d. v. s. om vissheten, att det analyserade begreppet innebär motsägelser? Hvad annat än min öfvertygelse, att tankelagen principium contradictionis, medelst hvilken analysen verkställes, är absolut giltig? Betviflar jag *dess* allmänna giltighet, så bör jag

ock betvifla dess giltighet i *detta* fall och antaga för möjligt att det analyserade begreppet icke innehåller de motsägelser, hvilka jag medelst principium contradictionis tyckt mig i detsamma hafva upptäckt. Det antagande, från hvilket jag med rec. utgick, att nämligen rörelsens begrepp verkligen innebär en motsägelse, kan jag då icke längre uppehålla. Och om tankelagarne endast vore relativt giltiga, det vill säga: i vissa fall giltiga, i andra icke; huru skulle jag då få veta, i *hvilka* fall de äro det och i *hvilka* icke? Hvar finnes, med ett ord, kriteriet för deras giltighet? Männe i tänkandet? Visserligen icke, ty det är ju detta samma tänkande, för hvars lagars rätta användande jag vill finna ett kriterium!

Det absurda påståendet, att en tankelag blott har relativ giltighet, skulle för den, som vore nog tanklös att hylla det, således upphäfva *all* visshet, göra all förnuftig undersökning, all vetenskap osäker och dermed fruktlös. Påståendet skulle tillika upphäfva sitt eget anspråk på giltighet, ty *om* skäl kunde förebringas för detsamma, så kunde ju dessa skäl höra under de supponerade fall, i hvilka tankelagarne icke vore giltiga!

Lika befängdt som påståendet i sig sjelf är, lika befängdt är rec:s sätt att rättfärdiga detsamma. Hans resonemang involverar nämligen, att *emedan* man medelst principium contradictionis upptäckt en motsägelse i rörelsens begrepp, och rörelsen likväl är verklig, *fördenskull* är denne tankelag, som kallas principium contradictionis, i ifrågavarande och således möjligen äfven i andra fall ogiltig. Om han i stället hade sagt: emedan man medelst principium contradictionis upptäckt en motsägelse i rörelsens begrepp, fördenskull är detta s. k. begrepp egentligen

icke något begrepp, utan en ur den sinliga iakttagelsen härfluten föreställning, som icke eger absolut giltighet, utan blott en fenomenel — då hade rec:s resonnemang varit oklanderligt, och slutsatsen, till hvilken han kommit, öfverlägglig, förutsatt att sjelfva premissens innehåll (att vår föreställning om rörelsen innebär en verklig motsägelse) vore höjdt öfver hvarje tvifvel. Ett sådant resonnemang kunde då öppna en väg, på hvilken rec., om han vore filosofiskt begåfvad, möjligen skulle vandra vidare, tills han befunde sig inom den idealistiska filosofiens synkrets.

Men ack — då vore ju tankelagarne allt fortfarande absolut giltiga, och den stadfästa treenighetsläran ginge förlorad! Recensenten stannar därför troligen hellre der han är, midt i begreppsförvirringen och tankekonfusionen.

Jag kommer nu till det andra af de "filosofiska" stöden för treenighetsläran. Det har följande lydelse:¹²

Att den lära, på hvilken så många af mensklighetens skarp-sinnigaste tänkare och till och med af den moderna bildningens heroer, t. ex. Newton och Pascal, trott med sitt hjertas hela innerlighet, sitt förstånds djupaste öfvertygelse, — att denna lära är rent af oförnuftig, stridande mot äfven det simplaste menniskoförstånd, är ju blott pjoller.

En sådan argumentering, som hänvisar till store mäns auktoritet, är naturligtvis mycket vanlig, ty hon brukas öfver allt, der bättre skäl icke stå till buds. Så åberopar katoliken mot protestanten sin Bossuet, sin Fénelon och många andra utmärkta män, som trott på katolska dogmatiken och icke förty visat sig vara män med intellektuel och moralisk kraft. Men vanligen veta sådane apologeter att välja sina auktoriteter bättre än min recensent har gjort. Newton var nämligen så långt ifrån att tro på den

kyrkliga treenighetsläran, att unitarierna kunna räkna sig till ära att hafva haft honom i sina leder. Och hvad Pascal angår, så var det en egen slump, att rec. just skulle framdraga *honom*, som jag särskildt hade i tankarne, då jag talade om vådan af att döda sitt förnuft. Han, denne ande af första ordningen, krossades vid det försöket. Och *han* var uppriktig nog att erkänna omöjligheten af att på en gång tänka och att tro denna treenighetslära. Med en beslutsamhet och en förtviflans kraft, som är förskräckande, förklarar han just om denna dogm, att den som tror henne måste vara ett *fä*, men att man *måste* tro henne och fördenskull *måste* sträfva till att varda *förfäad*. Så yttrar han bland annat i sina Pensées: "Ce sont gens, qui savent un chemin, que vous voudriez suivre et guéris d'un mal, dont vous voulez guérir. Suivez la manière par où ils ont commencé; c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes etc.; *naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira**). — Och på ett annat ställe: Qui blâmera les chretiens de ne pouvoir rendre raison de leur croyance, eux qui professent une religion dont ils ne peuvent rendre raison? Ils déclarent au contraire, en l'exposant aux gentils, que c'est *une sottise, stultitiam*" etc.

Då rec. anser att jag smädat alla inom kyrkan födde store män, därför att jag uppträdte mot det *obibliska* och *oförnuftiga* i denna kyrkas läror, samt bland de sålunda "smädade" uppräknar Gustaf Wasa, Gustaf II Adolf, Chrysostomus o. s. v., så är detta lika tanklöst, som om någon förebrådde mig att hafva smädat Sokrates, Plato, Aristides

*) Kursiveringen är min egen.

och Timoleon, därför att jag i många afseenden vill ställa den kristna verldsåskådningen öfver den antika, eller smädat Proklus, Porphyrius och Julianus, därför att jag förkastar den grekiska mytologien. Det är så långt ifrån att jag dermed velat smäda desse det grekiska samhällslifvets, det grekiska tänkandets och den grekiska religionens heroer, att jag tvärtom älskar dem af mitt innersta hjerta och, med rätt eller orätt, ställer dem personligen högre än kyrkans mest firade helgon.

Jag kommer nu till det tredje och sista af rec:s "filosofiska" stöd för kyrkans treenighetslära:

Vi kunna ju aldrig ytterst förklara mysterierna af det underbara något, som man kallar *lif*. Vi veta att plantan, att djuret utvecklar sig ur ett litet frö, tills deraf slutligen blifver en fulländad organism, men hvad detta något är, som bestämmer dess egendomlighet, som skiljer det från alla andra, hvad denna kraft i själfva verket är, har ännu ingen fysiolog mäktat förklara. Likväl tro och veta vi att lifvet finnes, och enhvar skulle utan betänkande förklara den för en dåre, som ville neka dess tillvaro. Det strider icke *emot* vårt förnuft, men det är *öfver* vårt förnuft. Så ock treenighetsläran*).

Äfven ofvanstående ord karakterisera ett hos dogmernas försvarare allmänt sätt att resonnera. Så t. ex. utbrister dr Wieselgren i en af honom återutgifven predikan: "Du som plågas af din otro, derföre att du icke förstår det du hör! Förstår du sjelf, huru du kunnat blifva en lefvande tänkande varelse på jorden? Förstår du, huru den första menniskan kunde blifva det" o. s. v., o. s. v.

*) Såsom vi sett, har rec. på ett annat ställe argumenterat ur den synpunkt, att treenighetsläran strider *mot* vårt förnuft. Här åter heter det, att samma lära *icke* strider mot vårt förnuft. Det är ännu en af de många motsägelser, i hvilka rec. råkade. Han visar praktiskt, att principium contradictionis ej har giltighet för honom.

Det är det ryktbara, i alla tider och af alla dogmatiska läger använda argumentet, som lyder: därför att du öfver hufvud kan tro på något, som du icke begriper, därför kan (och bör) du äfven tro på mina oförnuftiga dogmer. Att en sofism ligger på botten af detta slags argumentering skall jag genom en analys af rec:s oifvan citerade ord ådagalägga; men som man bör tänka det bästa äfven om sina motståndare, tager jag för gifvet, att sådane apologeter som rec. och d:r Wieselgren nytja denna sofism helt ouppsåtligt, blott på grund af tankeförbistring och bristande insigt i argumentets falska natur, att med andra ord felslutet snarare bör kallas en paralogism. Dock borde de hafva varnats redan af den klart i dagen liggande omständighet, att argumentet låter med *samma* kraft begagna sig af *hvilket* parti som *helst* och för *hvilken* oförnuftig lära som *helst*. "Arma, blinda otro," skulle en gammal isländsk odinsprest kunnat utropa, "du kan icke förklara den underbara företeelse hos dig sjelf, hvilken kallas lif, och likväl förnekar du icke lifvet, utan tror derpå. Har du då rätt att förkasta den heliga lära, det underbara mysterium, att Heimdall var son af nio rena jungfrur — har du rätt att förkasta denna lära, blott därför att den är dig oförklarlig? Lifvets tillvara strider icke *mot* vårt förnuft, det är *öfver* vårt förnuft. Så ock dogmen om Heimdalls födelse af nio rena jungfrur." På samma sätt kan katoliken försvara sin lära om jungfru Marias obefläckade afelse, bramanen sina vidunderliga gudasagor. Om nu rec. nödgas medgifva, att argumentet icke har ringaste bindande kraft i odinsprestens, bramanens eller katolikens mun, så måste han väl göra *samma* medgifvande om *samma* argument, när han nytjar det sjelf.

Äfven om man antog, att den sak, som rec. vill med det-
sammas användande försvara, vore den obestridligaste san-
ning i världen, så ökade detta icke *bevisningens* styrka,
utan rec. hade då för en god sak använt ett odugligt skäl.

Jag vill nu visa, att den af rec. uppställda analogien
mellan å ena sidan lifvets underbara företeelse och tron
på den, samt å andra sidan treenighetens dogm och tron
på den, i sjelfva verket är en falsk analogi. Lifvet fram-
står för oss *såsom ett omedelbart faktum*, man behöfver
icke *tro* dess tillvaro, man *vet* den. Treenigheten deremot
framstår alldeles icke såsom ett faktum, utan som ett *obe-
visadt* och (äfven enligt hennes anhängares medgifvande)
obevisligt påstående, om hvilket man, innan det närmare
blifvit pröfvadt, på sin höjd kan säga, att det möjligen är
sant, möjligen osant. Att hafva påpekat denna grundolik-
het mellan den supponerade analogiens korresponderande
membra är redan att hafva kullkastat henne. Vidare
framträder lifvet, såvidt vi känna det genom oss sjelfva,
såsom en i sin mångfald motsägelselförlös organisk *enhet*,
medan det obevisade påståendet (dogmen) när det granskas.
visar sig innebära *oförsonliga motsägelser*, på grund hvaraf
förnuftet är nödgadt att förklara dess innehåll för omöjligt.
"Men," torde rec. och andre med honom invända, "det är
icke lifvet såsom omedelbart faktum, hvilket jag jämfört
med treenighetsdogmen; det är det underbara, det mystiska,
det oförklarliga i lifvet, som jag jämfört med det oförklar-
liga, det mystiska i treenigheten; kan jag, utan att vara
oförnuftig, tro på det underbara i det förra, så kan jag
äfven, utan att vara oförnuftig, tro på det underbara i
den andra. Det är denna analogi jag uppställt, och den
är riktig."

Icke heller den är riktig. Om något oförklarligt finnes i lifvets företeelse, så är detta oförklarliga bundet vid lifvets otvifvelaktiga faktum. Det oförklarliga i trenighetsläran är deremot bundet vid det obevisliga påståendet och framträder i formen af oförenliga motsägelser. Vidare är att märka, det jag egentligen icke har rättighet att tala om något *oförklarligt* i fråga om lifvets företeelse, utan blott om något *hitintills icke förklaradt*, emedan jag omöjligen på förhand och utan afgörande skäl kan påstå, att lifvet eger ett innehåll eller står i relationer, som det menliga förnuftet aldrig varder i stånd att fatta. Ytterligare är det tydligt, att om jag öfver hufvud kan tala om något ännu oförklaradt i lifvets företeelse, så sker det blott, emedan jag *vet*, att detta något, som är oförklaradt, *är* (såsom det omedelbart förnumnas grund eller såsom orsak till gifna företeelser), fast jag icke vet, *huru* det i sig sjelf är. Detta, att det är, är således icke föremål för min *tro*, utan mitt *vetande*. Detta, *huru* det är, kan återigen i sin ordning lika litet, som det matematiska problemets *x*, varda föremål för *tro*, utan blott för *undersökning*. Uppställer jag en hypotes beträffande detta obekanta *huru*, så gör jag det icke för att hypotesen skall varda föremål för *tro*, utan tvärtom för *tvifvel* och en genom tviflet ledd och eggad *forskning*.

Så är det bestämdt med dessa argument, hvarmed den blinda trons försvarare inbilla sig kunna afväpna forskningen! Den enklaste analys lägger deras oförnuft i dagen. Desto sorgligare är den erfarenhet, att det är *sådana* sofismer och paralogismer som genom ett *ärtusen* visat sig tjenliga att leda den stora mängden af menniskor och väl ännu i sekler skola tjena dertill. Huru nedslående

är ej denne tankel Och dock förekommer det mig, som om det endast behöfdes en måttlig logisk öfning i skolan, för att hvarje barn, som hör dessa ömkliga till okunnigheten och auktoritetstron vädjande argument, skulle kunna tysta dem med att ropa till mannen, som använder dem: du är tanklös eller du är sofist.

IV. **Slutorden.** Recensenten klandrar här, att jag offentliggjort min afhandling. Jag vore visserligen berättigad att forska i den heliga skrift, förklarar han, men att meddela andra resultatet af min forskning, det är ett större brott än "att kasta brandfacklan in i sin nästas hus": det är "att upptända tviflets förtärande brand i sin nästas själ."

Att medelst predikningar, skrifter och missionsverksamhet af hvarjehanda slag "upptända tviflets förtärande brand" i judars, katolikers, baptisters, hinduers hjertan, att komma som gäst till främmande folk af annan trosbekännelse, för att, i synnerhet bland de obehakade barnen, samt de enfaldige och obildade samhällsklasserna, med lock och pock, med hotelser om helvetesstraff och med andra liknande medel värfva anhängare åt sin egen sekt eller kyrka, det är ej ett brott, det är tvärtom ett berömvärdt välsignelserikt arbete. Men att i en afhandling, som vädjar till människors eftertanke och hvars hela skick visar, att hon är skriven för de på tankens vägnar mög-naste medlemmarne af landets bildade klasser, hafva framställt en ovedlig jämförelse mellan bibelns kristologi och kyrkans, det är ett himmelsskriande brott, som gjorde gerningsmannen förtjent af att en qvarnsten vore bunden om hans hals och han själf sänkt i hafvets djup.

Sådana utgjutelser kräfva ej svar. Den som vill, att man i mensklighetens högsta och heligaste angelägenheter skall förtiga och undertrycka, i stället för att meddela och utbreda, hvad man efter samvetsgrannaste undersökning funnit sant vara, han vet ej hvad kärlek till sanning är, han har aldrig rätt innerligt förnummit sanningens helige ande i sitt hjerta, han måste dertill tvifla på sin egen sak och betrakta den som tryggad endast genom skriftforska-rens tystnad. Förgäfves skall han fordra denna tystnad genom att hänvisa på de tvifvel, som det fria ordet kan och måste väcka. Genom det tvifvel, som eggjar till användande af förnuftets himmelska gåfva, var det från begynnelsen bestämdt, att folkens tro skall luttras, religionen förklaras, uppenbarelsen framträda i former, allt renare afspeglande hennes eviga innehåll. Blott *det* tvifvel är ett tvifvel till döden, hvilket reflexionslöst slår öfver till absolut förnekelse. Men detta slags tvifvel har ingen näring i förnuftet, upptändes aldrig af forskningen. Det är i sig sjelf oförnuft, och *det väckes, det utvecklas genom det oförnuftiga i en herrskande dogmbyggnad*. Tusen sinom tusen af "dessa små," som annars skulle trott på Jesus — det är: på Gud i menniskan, på det sanna, det goda, att de äro himmelska och eviga makter, fast de låta sig förnimma i jordiska och förgängliga hjertan — varda dagligen, redan inom skolans väggar, offer för *det* tviflet: den spåde tankens första ansträngning riktar sig i tysthet mot dessa läror, som sägas vara gudomliga, men lemna hjertat kallt, medan det outvecklade förnuftet redan som instinkt reser sig emot dem. Det händer då lätt, att det gudomliga varder ett tomt föraktadt ord, emedan det oförnuftiga en gång usurperat dess namn; och utan tro på det eviga,

utan medvetande om det idealmenskliga träder den unge snart derefter ut i hvardagslivets strid, i kamp för förvärfvet, för tillfredsställande af sinnelivets, det fenomenmenskligas behof. Varder han under dessa förhållanden en god Jesu efterföljare, en det sannas sjelfuppoffrande vän och kämpe, så har det skett i trots af en osund dogmatisk uppfostran.

Med dessa ord, som torde innebära ämne för fleres än recensentens eftertanke, nedlägger jag för denne gång min penna.

Genmäle till hr biskop Beckman.*)

Bilaga N:o 2.

Då nu en tredje upplaga af "Bibelns Lära om Kristus" framlägges för allmänheten, erbjudes oss ett välkommet tillfälle att yttra några ord om ett emot vår kristologiska undersökning riktadt arbete af f. d. teologie professorn, nu biskopen d:r A. F. Beckman, hvilket arbete under namnet *Nya Testamentets Lära om Kristi Gudom, Granskning af V. R:s "Bibelns Lära om Kristus"* blifvit offentliggjordt först i en följd af uppsatser uti "Theologisk Tidskrift" och derefter, något omarbetadt, i en år 1863 sjelfständigt utkommen skrift.

Framför allt förtjenar hr biskopens kristologiska ståndpunkt belysas.

Han betonar tron på Guds enhet såsom det första nödvändiga villkoret för religionens sanning, och yttrar med afseende härpå: "Utan denna tro på ett enda allsmäktigt, allvist, allbarmhertigt, oinskränkt sjelfständigt väsende upplöser sig religionen för det religiösa tänkandet i den tröstlösaste förvirring. Allt hvad som innebär en verklig gensägelse mot denna tro framstår därför, från det tänkande religiösa medvetandets ståndpunkt, såsom en mot sanning och lif fiendtlig lögn."

*) I något förändrad form infördes detta genmäle här ur tredje upplagan af "Bibelns lära om Kristus."

Hvad angår Kristus i det s. k. förnedringstillståndet gör hr biskopen åt nya testamentet icke obetydliga medgifvanden. I bestämda ordalag och utan att göra undantag för "den gudomliga naturen" i Jesus erkänner han dennes vetandes begränsning. "Måhända har denna," yttrar han, "uppenbarat sig tillochmed i den dunkelhet, som onekligen vidlåder enskildheterna af Jesu förutsägelser om de yttersta tiderna . . ." "I en punkt (den om domens dag och stund) har han uttalat sin ovetenhet på ett sätt, som icke tillåter någon tvekan . . ." "Så djup, så verklig, så utmärkande är i detta (förnedringens) stadium den menskliga arten hos Jesus, att han kan känna, ja understundom verkligen känner sig sjelf liksom stängd från gudomslifvet."

Hr biskopen erkänner vidare, särskildt med afseende på Johannes och Hebreerbrevets författare, att nya testamentet drager en gränslinie mellan Gud och Kristus, samt att öfver hufvud "hvarje gudomlig egenskap eller funktion finnes hos Sonen såsom af Fadren gifven." Ja, han går i sina medgifvanden slutligen ända derhän att erkänna Jesu ord, Joh. 17, 3, att Fadren är allena Gud*).

*) Joh. 17, 3 är ett ställe, som i den mån det varit ortodoxien besvärligt gifvit hennes utläggningskonst tillfälle att visa sig i sin glans. Jesu ord i hans bön till fadren: "*Detta är det eviga lifvet, att de känna dig, den allena sanne Gud, och den som du hafver sändt, Jesus Kristus*" (αὐτὴ δὲ ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωὴ, ἵνα γινώσκουσιν σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν) vardt redan af Augustinus och derefter af flere så uttydt: "*Detta är det eviga lifvet, att de känna dig och den du hafver sändt, Jesus Kristus, såsom den allena sanne Gud.*" Ett i sanning så karakteristiskt prof på utläggningskonst, att det förtjenar hafvas i minne.

Men, torde man fråga, äro sådana medgifvanden förenliga med de lutherska symbolernas ståndpunkt? En bekant protestantisk teolog, prof. Schenkel, anmärker med rätta: "Kristi gudom betyder enligt kyrkolärans mening, att människan Jesus Kristus är *tillika äfven* sann och evig Gud, att han är af samma väsen med Gud fadren och Gud den helige anden, att han af evighet är den andre personen i den heliga treenigheten. Enligt kyrkolärans mening har Jesus Kristus *äfven som människa*, förmedelst hans menskliga naturs upptagande i hans gudomliga väsens gemenskap, varit allsmäktig, allnärvarande, allvetande, oinskränkt i sitt viljande och görande, oändlig och omätlig. Han har *som människa*, i moderskötet, i krubban, på korset, under dödsängesten, styrt världen, fastän den gudomliga herrligheten var för hans samtidas svaga blick dold under smärtornas och smälekens täckelse. *Detta är kyrkans tro om Kristi sanna gudom. "Den som delar denna tro, han har rätt att i läran om Kristus anse sig för "rättrogen" — annars ingen"**). — I sjelfva verket är enligt lutherska dogmatiken Kristi begge naturs förening sådan, att de, utan att vara sammanblandade eller förvandlade, dock meddela hvarandra sina egenskaper och deltaga i hvarandras handlingar (*communicatio idiomatum och communis operatio*). Mäter man hr biskopens åsigter med detta mått, skall man otvifvelaktigt finna, att de sträcka sig utanför ortodoxiens rāmärken i samma mån som de otvetydigt yppa en längtan att komma inom nya testamentets. Våra symboliska böckers Kristus är den

*) "Die protestantische Freiheit in ihrem gegenwärtigen Kampfe mit der kirchlichen Reaction," 2 Aufl. pgg 143, 144.

i menskligt omhölje på jorden kringvandrande allvetande, allsmåktige och oändlige Gud, som i full verklighet besitter, men "hemlighåller" sina gudomliga egenskaper och endast "när det honom behagar" afhåller sig från att "utöfva sitt majestät" (Formula Concordiæ VIII, 2). Den athanasianske Kristus är det eviga logos, som under köttets täckelse bevarar sitt oändliga vetande och sin oändliga makt — som, då han förnekar, att han vet domens dag och stund, gör detta, för att afskåra ytterligare frågor, för att icke bedröfva lärjungarne eller handla mot deras och vårt bästa; hvars ovetenhet således blott är en skenbar, af ackommodation antagen, och hvars svar på lärjungarnes fråga (Mark. 13, 32) sålunda är att tolka på följande sätt: "Jag vet domens dag och stund, men för er och alla andra är det icke nyttigt att veta det" (Athanasius' *Orationes contra Arianos* III 48 ff.) En till väsendets djup trängande olikhet förefinnes ovedersägligen mellan denne Kristus och den af biskop Beckman tecknade, hvars vetande, för att icke tala om andra egenskaper, är *verkligt* begränsadt, sålänge han vandrar på jorden. Hr biskopens kristologi närmar sig synbarligen den af mig förut omtalade kenotiska, hvilken, ehuru numera omfattad af mången, som vill anses vara ortodox, dock uttryckligen fördömes af Konkordieformeln (VIII, 20) såsom hvilande på "en hisklig och hädisk tolkning."

Har hr biskopen i denna punkt jämkat med de fastställda symbolerna, vill han dess trognare fasthålla dem i andra punkter. Han har å ena sidan icke kunnat glömma sin filosofiska bildning, å andra sidan ej heller sin framstående ställning på tinnarne af vårt konfessionella Zion. I denna belägenhet är det väl förklarligt, om man ser

prelaten med ena handen skyndsamligen återtaga hvad professorn med andra handen gifvit. Den filosofiska skola, inom hvars dörrar han varit, är känd för en dialektik, i stånd att upphäfva motsatser, och den skolastiska uppgift, som nu föreligger honom att lösa, nämligen försoningen af kyrkolärans kristologi med nya testamentets, kräfver verkligen sin alldeles speciella dialektiska metod. Huru han lyckats med denna svåra uppgift skola vi nedanför se. Men innan vi inlåta oss på denna undersökning, ha vi att göra den vördade motståndaren tvenne erkännanden: tonen, hvori han yttrar sig, är nästan allt igenom älskvärdt human, och den gamle dialektikern förnekar sig icke i den skicklighet, hvarmed han utbredd en yta af rim och reson öfver djup, om hvilka logikern, då han skådat dit ner, kan säga med skalden:

“Väsen med underlig form spöka i skymningen der.”

Hr biskopen har, såsom ofvan är sagdt, godkänt Jesu ord, att Fadren är allena sann Gud. Men kyrkoläran säger, att äfven Sonen är sann Gud i samma stränga bemärkelse som Fadren. Hr biskopen vill icke afbryta spetsen af Jesu ord, men han vill icke heller förneka kyrkoläran i denna hennes fundamentalbestämmelse. Och här kommer nu hans försök att förlika motsägelsen.

Å ena sidan förklarar han, att “Fadren är sjelfva källan i gudomen, det eviga gudomliga urljuset, den ursprungligen alstrande personligheten, som hafver lif uti sig sjelf;” men att deremot Sonen endast är *ett härledt väsende*, förhållande sig till Fadren såsom källsprånget till källan, såsom strålen till ljuset, hvarifrån den utgår (sid. 140)*).

*) Dessa bildliga föreställningar äro, i förbigående sagdt, icke biskop Beckmans enskilda tillhörighet, och för en sådan har han ej

Ursprunglighet kan således endast tillerkännas fadren, och härleddhet måste utsägas om sonen. Med denna förklaring har eller anser sig hr biskopen hafva gifvit Jesu ifrågavarande ord deras fulla rätt.

Å andra sidan är sonen dock, enligt hr biskopen, Gud i lika egentlig mening som fadren, emedan — "*förhållandet af ursprunglighet och härleddhet är ingen åtskilnad i väsende.*" Med denna sats beträder hr biskopen, såsom man finner, spektionens fält och gör på detta en upptäckt, egnad att väcka andra teologers häpnad. Ursprunglighet eller, hvad som är detsamma, absolut sjelfständighet (aseitas) — det att hafva sin grund i sig sjelf, att icke leda sitt ursprung från något annat och icke bero af något annat — har hit intills af filosofer och teologer ansetts såsom det första af de gudomliga attributen: såsom just det hvilket betecknar Guds *singularitas* och *incomparabilitas*, såsom den Hans väsendes grundegenskap, hvars stämpel alla Hans öfriga egenskaper bära och genom hvilken allena de äro möjliga. I det afseendet öfverensstämma kyrkofäder och scholastici, scholastici och cartesianer,

heller utgifvit dem. De begagnades redau af Praxeas och Tertullianus, som båda, ehuru i olika mening, kallade Kristus "*fontis fluvium*" och "*solis radium*;" de upptogos derefter af Athanasius (*Orationes contra Arianos* II, 33, 41; III, 13 m. fl. ställen) och ansågos af honom vara det fullkomligt adequata uttrycket för treenighetsförhållandet och så nödvändiga, att man utan dem ej kan få ens en dunkel föreställning om Guds väsen. Men redan Gregorius Naziansenus, en annan ortodox skriftställare och Athanasius' yngre samtida, uttalade betänkligheter mot dessa bilders riktighet och befarade, att de kunde föranleda svåra villfarelser. Det hafva de ock gjort, från ortodox ståndpunkt sedt. Vår lärde vedersakare sjelf är, såsom man skall finna, att räkna till deras offer.

cartesianer och nutidens teistiske eller idealistiske filosofer, och desse sistnämnde åter befinna sig härutinnan i fullkomlig endragt med de ortodoxe teologerna, såvidt som de icke förgätit elementen af sin egen ortodoxi. Vår studerande ungdom finner i sina kompendier, att den kätterske Boström och den renlärige Norbeck i den punkten räcka hvarandra händerna. Hvilken är nu den väg, på hvilken hr biskop Beckman kommit till sin förvånande upptäckt, att absolut sjelfständighet ej är ett Guds väsendtliga attribut — ty annars skulle hon visserligen utgöra "en åtskilnad i väsende" emellan honom och hvarje "härledd" varelse? Så stor upptäckten är, så lätt är denna väg att gå, när vandringmannens fötter icke äro "in logische Stiefeln eingeschnürt." Nya testamentet nödgar hr biskopen fränkänna sonen ursprunglighetens gudomliga attribut. Men sonen skall och måste enligt kyrkoläran ändock vara sann Gud lika väsendtligt och i lika hög mening som fadren. Detta kan han icke utan att vara af samma väsende med fadren. Och dermed är slutsatsen gifven, att "förhållandet af ursprunglighet och härleddhet är ingen åtskilnad i väsende."

Att denna slutsats, som hvilar på förutsättningen, att sonen är sann Gud, i sin ordning begagnas som förutsättning för att komma till den slutsats, att sonen är sann Gud, må påpekas här endast i förbigående, enär bevisningscirkelär äro omöjliga att undvika vid lösningen af en sådan uppgift, som hr biskopen här förelagt sig.

Sedan min ärade motståndare med tillhjälp af denna lätthandterliga roterande apparat, kallad *circulus in demonstrando*, undanskaffat det förnämligaste hinder, som mött honom vid konstruktionen af hans teogoni, återstår

det honom ännu ett par raska handgrepp för att vara vid målet. Det zoologiska species-begreppet innebär, att art-egenskaperna fortplanta sig och låta sig utveckla till samma fullkomlighet hos afkomman som hos föräldrarne. Detta begrepp tillämpas nu af hr biskopen på gudomsväsendet sålunda: 'enär Kristus benämnes Guds son, och detta uttryck, nytjadt om honom, bör tagas i en egentligare mening än när det nytjas om andra, och då vidare begreppet födelse innebär, "att den födde är af samma *slag* som den födande," "synes man också på förhand böra antaga, att Skriften med benämningen Guds son äfvenledes vill angifva Frälsarens egenskap af att vara lik-*artad* med den, hvars son han angifves vara, Gud af Gud" (se sidd. 27, 28). Ytterligare är det en känd sak, att människans ärfda art-egendomligheter tillåta henne sjelfständigt tillegna sig och utveckla en annans, en faders eller lärares, kunskaper. Denna erfarenhet begagnas nu af hr biskopen såsom en nyckelsten i hans teogoniska byggnad. "Hvar och en," säger han, "måste erkänna, att ett meddeladt vetande kan i klarhet och omfattning vara fullkomligt jämlikt det ursprungliga. Mången lärjunge utbildar den kunskap, han traditionelt emottagit, till större klarhet än som fans hos mästaren. Det är således väl möjligt, att Sonens kunskap kan vara allvetande, liksom Fadrens, ehuru den är meddelad" (sid. 60).

Sådana äro de resonnemang, medelst hvilka hr biskop Beckman vill förlika de eftergifter han gjort åt nya testamentets kristologi med den kyrkliga dogmen om Kristi gudom. Vid närmare besinning lärer väl deras upphöfsmän sjelf icke tillerkänna dessa rätt fyndiga, men också rätt naiva jämförelser något vetenskapligt värde. De äro

verkligen af den beskaffenhet, att om icke *biskopen* framstälde dem med ett så godhertadt allvar, kunde man misstänka den filosofiskt bildade *professorn* för att vilja skämta med den teologiska spekulationen i vårt nittonde århundrade. Det icke minst egendomliga härvid är, att under det min vedersakare menar sig med dessa argument försvara "den rena läran," har han genom dem åter igen ställt sig på andra sidan renlärighetens gräns. En ortodox ifrare skulle med fullt skäl kunna framhålla följande betänkliga omständigheter vid dem:

"Vår teologi — huru har en teologie professor kunnat förgäta detta? — gör en bestämd skilnad emellan *attribut* och *proprieteter* hos Gud. Med de förra förstås de egenskaper, genom hvilka Gud till sitt väsen skiljes från allt annat. Den som icke eger dessa attribut eller den som saknar något af dem (förutsatt att man kunde tänka dem söndrade) är icke Gud. Hvarje sådant attribut är således gemensamt för alla tre personerna i gudomen, besittes fullständigt och oinskränkt af hvarje person i gudomen för sig, emedan hvar och en af dem är Gud i ett och samma gudomsväsen. Proprieteter deremot kallas de egenskaper, genom hvilka personerna inbördes åtskiljas från hvarandra, och hvilka således icke äro deras gemensamma besittning: det att fadren *föder*, att sonen är *född* och att den helige ande *utgår* af fadren och sonen äro proprieteter och icke attribut. Men såsom det aldra främsta attribut, hvilket skiljer Gud *till sitt väsen* från allt utom honom, uppställer vår teologi *ursprungligheten* eller den absoluta sjelfständigheten. Detta attribut är således i djupaste mening ett väsendtligt och besittes lika oinskränkt af sonen som af fadren, af den helige ande som af fadren

och sonen. Utom detta attribut vore, enligt vår rättrogna teologi, sonen icke längre Gud. Den som fränkänner sonen ursprunglighetens attribut och tillägger det fadren allena är icke längre ortodox. Då nu hr biskop Beckman påstått, att "förhållandet af ursprunglighet och härleddhet ej är en åtskilnad i väsende," har han dermed förnekat, att ursprungligheten är ett väsendtligt attribut hos Gud — en i sanning hednisk villfarelse, egnad att tillintetgöra den monoteism, till hvilken vi åtminstone formaliter bekänna oss, och att öppna portarne för en hel olymp af icke ursprungliga gudar! Han förvandlar ett för de tre personerna gemensamt attribut till en proprietet, tillkommande fadren ensam, och i det han tillerkänner fadren allena ursprunglighet, gifver han i sammanhang härmed åt sonen en proprietet, hvarom den ortodoxa teologien ingenting vet och ingenting vill veta, nämligen *härleddhet*. Vår rena lära förklarar, att sonen är *född*, icke *härledd* — han är *genitus*, *non derivatus*. Allt ifrån de ekumeniska mötenas tid har kyrkan fördömt Tertullianus' åsigt, att *pater tota substantia est, filius vero derivatio ac portio* (fadren är hela väsendet, men sonen en härledning och ett stycke af väsendet). I likhet med denne på afvägar komne kyrkofader gör biskop Beckman sonen till en *derivatio*, då han förklarar honom för *härledd*, samt till en *portio*, då han beröfvar honom en af Guds väsendtliga egenskaper. Kan man — och det har sig ändå svårt — förlåta Tertullianus detta, emedan treenighetsläran på hans tid ännu icke var bestämdt formulerad, så kan man dock svårigen ursäkta hr biskopen, som har nicænska symbolet och Athanasianum framför sig. Det hjälper icke, om hr biskopen skulle vilja bemantla sin förvirring med det påstående, att sonen såsom

son är en *derivatio* och *portio*, men såsom Gud *a se* (ursprunglig) och *tota substantia* (en enhet af alla gudomliga attribut). Ty sonen, just såsom son, är Gud. Sonen och andre personen i gudomen äro olika benämningar på samma hypostas, och sonen kan icke sakna hvad han såsom Gud eger. Vi vilja hoppas och tro, att hr biskopen icke af uppsåt, utan endast af tankspriddhet, bortsett från vår dogmatiks bestämmelse, att ursprunglighet är en för hela triniteten gemensam egenskap. Orsaken härtill torde vara att söka deruti, att han i begreppet *född* trott sig finna begreppet *härledd*. Men, kyrkligt brukadt, är begreppet *född* äfven ett specifikt kyrkligt begrepp med ett alldeles egendomligt och ej vidare bestämbart innehåll, som det menskliga förnuftet ej är mäktigt att analysera. De kyrkliga formlerna öfver hufvud låta ju icke underkasta sig den vanliga logikens kategorier. Tag till ex. det kyrkliga begreppet väsende (οὐσια, substantia) och gör det till ett logiskt begrepp, om ni förmår, utan att förfalla till kätteri! Fasthåller ni dervid det logiska substansbegreppet, så förflygtigas personerna eller hypostaserna till blotta egenskaper eller uppenbarelsesätt, och ni befinner er midt inne i den sabellianska villfarelsen. Fasthåller ni åter det logiska genusbegreppet, så räddar ni visserligen personernas verklighet, men monoteismen är då försvunnen, och det går med er såsom med Johannes Philoponus: att ni får tre gudar i stället för en. Det kyrkliga begreppet väsende sväfvar således, obestämbart och obegripligt, mellan substans- och genus-begreppen, utan att vara det ena eller det andra, ja, strängt taget, utan att hafva delaktighet i någotdera. Tag det kyrkliga begreppet person (ὑποστασις), och ni skall göra samma erfarenhet. Tag det kyrkliga

begreppet natur (φύσις), och ni skall aldrig kunna på logiskt hållbart sätt bestämma det eller utstaka dess gränser mot begreppen väsende och person. Om ni försökt er på dessa enskilda begrepp och ändock icke förlorat modet, så bemöda er att bringa logiskt sammanhang i våra symbolers antitetiska begreppskombinationer, och ni skall ändtligen inse, att menskligt förstånd och ekumeniska formler hafva med hvarandra ingenting gemensamt. Biskop Athanasius' och hans medarbetares och efterföljares logik var en mystisk, en inspirerad, en öfverförnuftig. Det menskliga tänkandets lagar må öfverensstämma så väl med de lagar, som styra menniskoslägtets historiska utveckling, som med de lagar, hvilka föra solarna och planeterna i deras banor och bestämma molekylnas rörelser i det hårfina röret; men inför de formler, som prestmötena i Nicæa och Kalcedon uppställde, hafva dessa lagar ingen giltighet, intet anspråk på auktoritet. Den som med menskelig logik vid rodret vill lotsa sig igenom kyrkans symbola kan icke undvika misstagens Scylla utan att falla i irrlärornas Karybdis.“

Vi låta vår fingerade ortodoxe ifrare fortsätta, ty ännu äro de klagopunkter, som han kan framställa mot hr biskopen, icke uttömda:

“Hr biskopens försök att tillämpa species-begreppet på gudomen skulle visserligen kunna falla oss på läppen — det har något gediget, handgripligt i sig, som knappt kan förfela att behaga oss — men det har dock, äfven det, sina vådor. Lemnar man likheten mellan Tertullianus' åsigt och biskop Beckmans åsido, för att i stället jämföra den senare med någon på bestämdt sätt formulerad irrlära af större historisk ryktbarhet, skall man ovedersägligen

kunna påstå, att den Beckmanska läran om sonen såsom *härledd* och af samma *art* som fadren smakar mycket starkt af det semiarianska lärobegreppet. Försöket att med species-begreppet belysa relationen mellan fadren och sonen är äkta semiarianskt. Detta framgår bland annat ur synodalskrifvelsen från den i Ancyra år 358 under semiarianen Basilius ledning hållna synoden. På denna väg kommo nämligen semiarianerna till följande tvenne slutsatser: 1) att fadren och sonen förhålla sig till hvarandra såsom den födande till den födde, ej såsom skaparen till det skapade (mot arianerna); 2) att de icke äro till väsendet *detsamma*, utan till väsendet *lika*, ty förhållandet af fader och son, sådant det föreligger den mensklige erfarenheten, ur hvilken allena det kan analyseras, förer endast till likhet med afseende på arten, men kan icke utplåna det egendomliga sätt, hvarpå de gemensamma egenskaperna hos tvenne individer af samma art äro bestämda (mot athanasianerna).“

Vår ortodoxe ifrare kan från sin ståndpunkt med fog tillägga:

“Det gifves slutligen i hr biskop Beckmans uppfattning af treenigheten ett moment, som trycker den sista afgörande pregeln på hans skilsmessa från den äkta athanasianska kyrkoläran. Då han nämligen yttrar, att *“viljan, likasom hvarje annan gudomlig egenskap eller funktion, finnes hos sonen såsom af fadren gifven”* (sid. 58), samt att *“Guds varande eller gudomsfullhetens inneboende i Kristus eger rum hvarken genom en fysisk eller metafysisk nödvändighet, utan till följe af ett gudomligt rådslut,”* så har han dermed uttalat en åsigt, som är till den grad stridande mot det athanasianska treenighetsbegreppet,

att den kan kallas sjelfva centralpunkten i arianernas och semiarianernas gudsuppfattning. Man kan säga, att den innersta skiljaktigheten mellan dessa system, hvilkas kamp så länge skakade världen, ligger just i frågan, huruvida sonen besitter de gudomliga egenskaperna lika ursprungligt som fadren eller om de äro honom af fadren gifna — huruvida, med andra ord, man skall tänka sig sonen såsom son och Gud genom en fadrens absolut fria viljeakt eller genom en naturnödvändighet i det gudomliga väsendet. Athanasius och hans anhängare stälde sig lika afgjort på den senare ståndpunkten som hans motståndare på den förre. Han förklarade, att naturnödvändigheten är före och öfver viljan; att lika litet som det beror på en Guds viljeakt, att Gud är god eller rent af att det gifves en Gud, lika litet beror det af en viljeakt, att han är fader. God är Han, enligt Athanasius, i sin natur, i sitt väsens lag, och fader är Han likaledes af samma inre nödvändighet — "till sin natur och icke på grund af ett beslut är Han fruktbar och födande, på samma sätt som ljuset är utstrålande." Ja, Athanasius tillspetsar sin åsigt derhän, att han förklarar, det man icke kan tala om en vilja hos fadren utan genom logos, Kristus, som just är fadrens lefvande och personliga vilja, genom hvilken världen blifvit skapad och i hvilken allt ändligt består. Än mindre kan man då säga, att de gudomliga egenskaperna äro af fadren gifna åt sonen, ty detta gifvande förutsätter en viljeakt, ur hvilken gåfvan såsom fritt förlänad (hvarförutan man ej kan tala om en gåfva) härflutit. Såsom född af evighet eger sonen de gudomliga egenskaperna lika väsendtligt, nödvändigt, ursprungligt och evigt som fadren. Och eftersom nu Kristus äfven under sin jordelefnad är till sin

personliga princip, den gudomliga naturen, densamme som det eviga logos, kan man ej heller påstå, att han i sitt förnedringstillstånd var genom en fadrens viljeakt eller ett hans rådslut i besittning af gudomens fullhet, utan han egde denna såsom den sonen, som till väsen och majestät är jämlik fadren. Bäst är det dock, tillägger Athanasius, att icke benämna denna inre nödvändighet hos Gud nödvändighet, emedan ett sådant ord så lätt leder till föreställningen om fysiskt tvång, som är viljans upphäfvande motsats, utan att kalla den *natur*, enär naturen är före och öfver, men ej emot viljan, och enär viljans beskaffenhet är af naturen beroende. — Detta är Athanasius' åsigt och deras, som författat vårt nicænska symbolum, och ingen konsekvent tänkande lär kunna neka, att den är symbolets grundförutsättning. Hr biskop Beckmans uppfattning återfinnes deremot i de skrifter man ännu eger af den ryktbare semiarianske biskopen Eusebius af Cæsarea. Likheten mellan biskopen i Hernösand och biskopen af Cæsarea varder än mer i ögonen fallande, då man erinrar sig, att den senare, sedan han låtit förmå sig att underteckna det nicænska symbolum, ville anses som dess anhängare och väl äfven trodde sig vara det, men icke förty i sitt teologiska skriftställer dref satser, som de renlärige funno stridande mot symbolets förutsättning och ande.“

Härmed låta vi vår fingerade renlärige ifrare avsluta sin straffpredikan.

Hade hr biskop Beckmans skrift utkommit för ett par hundra år sedan, då den teologiska skolastiken stod i sin blomma och de protestantiske dogmatikerna lefde i formelerna af sin dogmatik, skulle ifrågavarande skrift förekommit dem mer än misstänkt. Nu deremot — och detta

förtjenar framhållas såsom ett glädjande tidens tecken — har från den konfessionella sidan ingen enda anmärkning låtit sig förnimma mot boken. Man har tvärtom emottagit henne med fröjd och förtjusning och framhållit henne som ett non plus ultra af renlärig apologetik och teologisk grundlighet. Att hon uppträdt i formen af ett *försvar* för ortodoxien, såsom en *stridsskrift* mot en ännu mer obeslöjad afvikelse från det häfdvunna, har varit nog, för att gifva henne detta anseende. Ingenting lär kunna bättre bevisa det förfall, hvori det ortodoxa *formelväsendet* är stadt, måhända till gagn för den ortodoxa *kyrkan*, som har oändligt högre uppgifter än den att rufva öfver hvarje af Luther skrifvet iota som öfver en himmelsk skatt af ofelbar exegetik, och som väl behöfver lossa något på remmarne af sin gamla styfva rustning, för att beqvämligen kunna luta sig ned till den *bibliska teologiens* friska källsprång och dricka än en lifsdryck ur hennes djupa och rena åder. Det bortseende från den lutherska dogmatikens elementära bestämmelser, som vår lärde vedersakare onekligen tillåtit sig, då han antagit, att aseiteten tillkommer endast hypostasen fadern, att sonen är ett härledt väsen, hvilket icke af metafysisk "naturnödvändighet," utan som kärleksgåfvor af fadern eger de öfriga attribut, som han har med denne gemensamma — detta bortseende skulle icke vara möjligt eller psykologiskt förklarligt, om han icke å ena sidan känt sig friare än den gammallutherska ortodoxiens män mot de dogmatiska lexorna och å andra sidan känt sig mer bunden än de af källskrifternas oförtydliga utsagor, som han velat försona med hvad han betraktat som det väsendtliga *innehållet* i formeln. Visserligen kunna vi icke anse hans försoningsförsök i ringaste mån lyckadt,

trots den talang, fyndighet och dialektiska begåfning han utvecklats; men den jämförelsevis fria väg, på hvilken försöket gjorts, är dock ett anmärkningsvärdt faktum, som tillika med åtskilliga andra, sins emellan ganska divergerande, synes antyda, att begreppen renlärighet och kyrklighet äfven här i Sverige kunna motse en mindre trång begränsning än hit intills, utan att fördenskull kyrkans behof af fastställda symboler behöfver lida derpå. Så ha vi länge haft ett parti, som anser sig och verkligen vill vara lutherskt renlärigt och likväl gifver lärorna om kyrkan och sakramenten en tämligen bjärt påminnelse om romersk-katolsk anstrykning. Så finna vi ett annat likaledes ortodoxt parti, som höjt *bibelteologiens* fana och bär henne modigt fram i medvetandet af ett äkta kristligt och äkta lutherskt uppsåt. Så finna vi likaledes bland de ortodoxe uppriktige beundrare af Thomasius' kenosisteori, åt hvilken äfven biskop Beckman synes luta. Annorlunda kunna vi nämligen icke förklara oss det medgifvande han gör, att Kristus under sin jordelefnad varit till sitt vetande verkligen begränsad och att han "understundom verkligen känt sig såsom stängd från gudalifvet." Kenotisterna hafva den stora förtjensten, att de vilja göra allvar af Jesu menisklighet. De erkänna, att det är en ganska otillfredsställande Kristusbild de ekumeniska mötena, särskildt det i Kalcedon, uppritat. De erkänna, att om Kristus under jordelefnaden verkligen egt och kunnat, när det honom behagade, utöfva gudomens majestät, hans menisklighet varder endast ett doketiskt sken, hans utsagor sväfvande mellan lögn och sanning, hans svaghet, strider och lidanden endast en komedi. Men de vilja tillika rädda hans absoluta gudom, hans eviga varande såsom trinitarisk person. För att

förlika begge antagandena uppställa de en teori, enligt hvilken Gud kan afkläda sig sina egenskaper, det är sitt väsende, och existera i ändlig, begränsad tillvaro. Teorien i sin konsekvens leder derhän, att Gud kan göra sig ej blott till en människa, utan ock till en Apis-oxe, till en amulett. Om fetischreligionerna någonsin få en teologi, så är det kenosisteorien, som blir dess grundval. Kenotisterna hafva, för att rädda de begge naturerna i Kristus och sammansmälta dem till en verklig mensklig enhet, inlagt i det kristliga gudsbegreppet något, som, konsekvent fullföljdt, kunde paganisera det. Denna konsekvens ligger dock fjärran i bakgrunden och torde endast vara en teoretisk fara, som icke hindrar, att läran gör praktiskt gagn, emedan hon ger oss en mer gedigen och sedligt skön Kristusbild och dermed tillfredsställer många hjertans djupa trånad. Emellertid synes vår vördade motståndare ej hafva tillägnat sig kenosis-teorien i grund. Medan han gillar dess resultat, att Kristus i jordelivets tillstånd varit till sitt vetande menskligt begränsad, afskär han med ett annat antagande teorien vid dess rot, i det han antager att ordet "kött" betyder mensklig natur. De konsekvente kenotikerna antaga och måste antaga, att andra personen i gudomen redan i ett moment af sitt preexistentiella tillstånd, således innan han kom i köttet, iklädde sig mensklighet, hvadan de bestrida, att "kött" betyder mensklig natur. — Se rörande denna fråga vår efterföljande bilaga "Om människans förut-tillvaro."

Detta hvad hr biskopens kristologiska ståndpunkt vidkommer. Låt oss nu taga hans undersökningsmetod och bevisningskonst i betraktande.

Trots den titel af "Nya Testamentets lära om Christus," som han gifvit sin skrift, visar hela dess hållning, att det ingalunda varit dess författares afsigt att, fri från annanstädes hemtade förutsättningar, så objektivt som möjligt framställa nya testamentets kristologi. Mångenstädes röjer sig ett uppsåt, men ingenstädes ett riktigt fast beslut att låta nya testamentets egna klara och bestämda utsagor vara den afgörande instansen för hvad som bör anses för nytestamentlig lära. Under sådana förhållanden måste han nöja sig med ett bemödande, som påminner om försöket att få tvenne olikformiga geometriska figurer att passa ihop, när de läggas på hvarandra. Att hans undersökning icke afsett något annat än att bekräfta en på förhand stadgad öfvertygelse, som inga skriftbevis och inga argumenter finge rubba, derpå är han angelägen att sjelf förbereda läsaren, i det han (sid. 4) yttrar, att han icke gör anspråk på frihet från förutsättningar, och att den synpunkt, ur hvilken han anser, att nya testamentet bör utläggas, är den, "ur hvilken Christus framstår för oss såsom Gud och människa i en person." Denna förklarings uppriktighet förtjenar erkännande, helst om man finge antaga, att hr biskopen till fullo insett hvad hon innebär, nämligen ett tillkännagifvande, att han icke vill annat än explicera sin traditionsvis vunna privatmening och visa, huru han tycker sig återfinna den i de heliga urkunderna. Detta innebär tillika afsägelsen af hvarje anspråk på vetenskaplig objektivitet i ämnets utredning. Men nu är det tydligt, att hr biskopen icke så alldeles insett detta. Han vill uppträda objektivt utredande och bevisande, men antager på samma gång, att den sats, som han vill demonstrera, tillika får på allvar förutsättas såsom

redan demonstrerad, att den konklusion, till hvilken han vill komma, tillika får begagnas såsom premiss, för att komma till konklusionen. Äfven detta uttalar han öppet i följande stycke, hvori han — gentemot den frihet från förutsättningar, som vi fordrat af oss sjelfva och andra — vill försvara, att han går till sin undersökning med en på förhand rotfastad öfvertygelse. Vi meddela detta resonnemang, emedan det gaf oss en försmak af hr biskopens arbete i dess helhet:

“Om en protestant, genom forskning i Nya Testamentet kommit till klar insigt derom, att kyrkans treenighetslära verkligen uttalar i ord den åskådning, som ligger till grund för apostlarnes framställning, och i denna framställning utgör den ledande hufvudtanken, så är han, änskönt apostlarne aldrig skulle hafva uttalat sin totalåskådning, såsom särskild dogm eller lärosats, fullt berättigad, ja, skyldig att framgent både betrakta och utlägga Skriften ur denna synpunkt. Skall han vara pliktig att välja en skef eller ensidig synpunkt, sedan han träffat den, ur hvilken apostlarne verkligen betraktat föremålet, och ur hvilken föremålet *bör* betraktas för att rätt förstås? Vi neka detta. Först och främst är det honom omöjligt att ur sitt medvetande utplåna den synpunkt han *verkligen* innehar. För det andra är det orimligt att begära, att han på försök skall ändra synpunkt i den meningen, att han skall åsidosätta sin grundade och riktiga öfvertygelse ända derhän, att verkligen betrakta den såsom en fördom, så länge han tror på dess riktighet. För det tredje vore det obilligt att fordra, det han skulle utan reservation framställa föremålet ur en synpunkt, ur hvilken han vet, att det måste framstå i en falsk dager eller visa sig skeft.”

Låter icke detta resonnemang ganska antagligt i många öron? Vi kunna icke betvifla det efter allt det bifall hr biskopens bok rönt af hans meningsvänner. Och likväl är det här citerade stycket en den bästa profbit på cirkel i tankegången, som en logiker kan önska sig, då han vill

framställa exempel på paralogismer. För att rättfärdiga det egendomliga tilltaget att förutsätta såsom bevisadt just det han med sin bok egentligen skulle företaga sig att bevisa, nämligen att Kristus är Gud och menniska i en person, vädjar han i hypotetisk form till en *förutgången* forskning, som naturligtvis skall hafva varit förutsättningslös och oveldig, genom hvilken han kommit till "klar insigt derom, att kyrkans treenighetslära verkligen uttalar i ord den åskådning, som ligger till grund för apostlarnes framställning." Endast på grund af en sådan förutgången och från dogmatiska förutsättningar fri forskning kan han ju hafva kommit underfund med den synpunkt, ur hvilken "föremålet *bör* betraktas, för att rätt förstås." Vi erkänna till fullo hr biskopens rätt att för egen del och — när det icke gäller att skriva en vetenskaplig apologi — äfven till andras uppbyggelse resonnera på grund af en förutsättning, "sedan han träffat den synpunkt, ur hvilken apostlarna verkligen betraktat föremålet." Men hvad hr biskopen förgätit är, att det just var *här*, i sin framställning af Nya Testamentets lära om Kristus, som han *skulle framlagt gången och resultaten af denna förutsättningslösa forskning*, på hvilken han nu åberopar sig såsom redan verkstäld; att han just *här* skulle visat, huru han kommit till denna "klara insigt derom, att kyrkans treenighetslära verkligen uttalar i ord den åskådning, som ligger till grund för apostlarnes framställning." Vi medgifva hr biskopens och hvarje annans rätt att resonnera ur en genom bevisning vunnen synpunkt, men *först sedan denna bevisning blifvit framlagd*. Låter sig en sådan bevisning verkställa och har hr biskopen en sådan att meddela, så *hvarför icke hafva framlagt den just i den*

skrift, hvars ändamål ju var en dylik bevisning? Det är för en apologet ofantligt bekvämt — det medgifva vi — att åberopa en *förutgången* forskning, genom hvilken han kommit till en den innerligaste öfvertygelse om sanningen af den sats, som han vill försvara. Men hvarför skulle innerligheten af en öfvertygelse hindra dess innehafvare att framlägga skälen för densamma? Kan icke hr biskopen tänka sig till ex. den möjlighet, att en lärare i matematik är fullkomligt öfvertygad om sanningen af ett visst teorem, utan att detta behöfver hindra honom att för lärjungarne framlägga bevisen för dess sanning? Hvad skulle hr biskopen säga om en författare, som under förvändning att skriva en lärobok i geometri, resonnerade kors och tvärs och vidt och bredt öfver hvarjehanda sats, utan att framlägga bevis, men åberopande sig på en *förutgången* forskning, genom hvilken han blifvit öfvertygad om dessa satsers riktighet? Och hvad skulle hr biskopen säga, om samme författare på samma gång uppträdde med anspråket att just genom detta haltlösa resonnerande hafva vederlagt en annan författare i geometrien, som utan andra förutsättningar än de axiomatiska, gått tillväga efter bevisningskonstens regler och icke påstått annat än hvad han sökt demonstrera? Man har på hvarje vetenskapsman, ja, på hvarje man med redigt hufvud den fordran, att han skall ega så pass mycken abstraktionsförmåga, att då han skall försvara en sats, om hvars riktighet han är öfvertygad, han skall kunna tänka sig satsen såsom obevisad ända till det ögonblick, då han kan framvisa den som konklusion ur ett föregående logiskt sammanhängande resonnemang. Ja, man kan till och med fordra, att han "på försök skall ändra synpunkt," när det nämligen gäller

att på den indirekta vägen, genom deduktion in absurdum ur en falsk premiss, uppvisa sanningen af denna förutsättnings motsats. Med dessa anspråkslösa fordringar på en människas tankekraft är hr biskopen säkerligen så förtrogen som någon annan; men detta hindrar honom icke att helt naivt för egen del taga det prerogativet i anspråk att få anses hafva bevisat en sats genom att använda den såsom en redan bevisad förutsättning, då han om dess sanning är så öfvertygad, att han omöjligen kan undgå att använda den som premiss på samma gång som den skall vara konklusion.

Om det arbete af hr biskopen, hvarom här är fråga, skulle uppfylla sin bestämmelse och hålla hvad dess titel lofvar, borde väl detsamma hafva i främsta rummet framställt hvad *nya testamentet* lär om Kristus, oberoende af hvad kyrkan lär om honom. Ett sådant oberoende hade varit dess viktigare att iakttaga, då arbetet har till uppgift att bevisa *öfverensstämmelsen* mellan nya testamentet och dogmen; ty först sedan föremål, som med hvarandra skola jämföras, blifvit hvar för sig, "utan sammanblandning och utan förvandling," fixerade, kan en verklig jämförelse dem emellan ega rum och en öfverensstämmelse emellan dem bevisas.

Såsom det nu är, rör sig hr biskopen allt som oftast i bevisningscirklar. Han är

"von einem bösen Geist im Kreis herum geführt."

Vi anföre här endast ett exempel bland dem, som mången sida i hans bok erbjuder. Hr biskopen erkänner, att den makt, som nya testamentet tillerkänner sonen, är en af fadren honom förlänad och att "sonen kan intet göra af sig sjelf." Men i stället för att fasthålla den

skarpa begränsning nya testamentet i detta såsom i allt annat gör emellan Gud och sonen, och dermed jämföra kyrkans lära, att sonen är allsmäktig såsom fadren och den förres allmakt lika ursprunglig och väsendtlig som den senares, begagnar han det för nya testamentet alldeles främmande kyrkliga begreppet eller obegreppet *ουσια* (väsende), för att bortförklara de nytestamentliga utsagorna. Han yttrar nämligen sid. 52:

“Tänkes nu Sonens väsende såsom ett annat än Fadrens och förbiser man, att Sonen är ett med Fadren, på samma gång han är från honom personligen åtskild, då kan den af Fadren begränsade Sonens magt icke vara gudomlig, men är det lika visst en sanning, att Fadren är i Sonen och Sonen i Fadren, som att de äro åtskilda, äro Fadren och Sonen allenast en Gud i ett och samma gudomsväsen, då är Sonens undergifvenhet under Fadren ingenting annat än gudomlig frihet i djupaste mening,” o. s. v.

För hvar och en, och vid närmare påseende helt visst för hr biskopen sjelf, torde cirkeln i detta resonnemang ligga klar i dagen. Hr biskopen skall med nya testaments utsagor bevisa sanningen af kyrkans lära, att sonen är allsmäktig. Men då nya testamentet icke vill lemna detta bevis, replierar hr biskopen på kyrkoläran sjelf och begagnar den dogm, hvars sanning skall bevisas, såsom en oomtvistelig, öfver allt tvifvel höjd sats, i hvars ljus nya testamentet bör tolkas så, att tolkningen ger samma dogm till konklusion. Märkligt är emellertid erkännandet, att *“förbiser man, att Sonen är ett med Fadren, på samma gång han är från honom personligen åtskild, då kan den af Fadren begränsade Sonens magt icke vara gudomlig.”* Dessa ord innebära ingenting mer eller mindre än detta: “Förbiser man nödvändigheten att såsom

axiom vid nya testamentets tolkning begagna just den kyrkodogm, hvars riktighet skall ur nya testamentet bevisas, då är det omöjligt att försvara bibliskheten af dogmen om Kristi gudom.“

Emellertid har hr biskopen visserligen icke förbisett denna nödvändighet, utan gjort sig den till godo i så vidsträckt mån, att hans bok, i trots af sin författares begäfring och lärdom, genom det felaktiga, ja rent skenbara i sjelfva undersökningsmetoden, faller utanför den gräns, inom hvilken en fruktbringande diskussion af hennes enskildheter vore möjlig.

Det är i hr biskop Beckmans kristologiska arbete likväl en punkt, som vi ansett förtjent af en omständlig belysning. Det är hans påstående, att preexistensen enligt de nytestamentliga författarnes åskådning tillkommer Kristus ensam, — ett påstående, som han tydligen uppställer, helt enkelt för att derpå grunda det redan i sig sjelf logiskt antastliga resonnemanget: är Kristus ensam preexisterande, så står han redan derigenom utanför det menckligas sfär; står han utanför det menckligas sfär, är han, såsom preexisterande, icke menniska; är han, såsom preexisterande, icke menniska, är han Gud. Det är denna hr biskopens mening, som förenledt de undersökningar på ett af den teologiska forskningen hitintills knappast berördt område, hvilka äro nedlagda i den här följande afhandlingen "Om menniskans förut-tillvaro," hvilken vi, icke minst för att undvika den polemiska formen, gifvit en plats utanför gränsen af detta genmåle.

OM MENNISKANS FÖRUT-TILLVARO.

Bilaga N:o 3.

Från urminnes tid hemmastadd i österlandet, omfattades läran om menniskoandens förut-tillvaro som en trossats af judarnes grannfolk, egypterna och perserna, samt var bland grekerna och romarne ett välbekant filosofem, hylladt af olika skolor och efter all sannolikhet förkunnadt äfven i de eleusinska mysterierna. Vid Jesu tid hade denna lära vunnit större utbredning och inflytelse än någonsin förut bland de talrika folk, till hvilka romersk makt och grekisk bildning sträckte sig. Filosofien hade då längesedan inträdt i det skede, som bär en öfvervägande teosofisk pregel. Samma dragning till det mystiska och religiösa, hvilken förde tänkarne in i de riktningar, som benämnas alexandrinska, nypythagoreiska och nyplatonska skolorna*), hade bemäktigat sig sjelfva folkmassorna, hvadan dessa skolor, för hvilka menniskoandens preexistens var en gemensam grundlära, utöfvade på tidens verldsåskådning en vida större verkan än deras föregångare.

*) Såsom pythagoreismens första förnyare nämner Cicero Nigidius Figulus, som skall hafva lefvt i Alexandria under första hälften af första århundradet före Kristus. Under Augustus' regering hade redan en betydlig nypythagoreisk litteratur uppblomstrat. Nyplatonismen hade vid samma tid sina förelöpare i Arius Didymus, Eudorus m. fl.

Tager man dessa omständigheter i betraktande och fäster tillbörlig vikt vid det inflytande judarnes idélif rönt af den genom århundraden fortsatta beröringen med å ena sidan perserna, å andra hellenerna, så kan man endast på grund deraf antaga för sannolikt, att läran om menniskoandens förut-tillvaro var för judarne på Jesu tid åtminstone icke obekant. Man kunde, utan att synas för djerf, uppställa denna hypotes, äfven om alla källor, genom hvilka vi vore i stånd att erfara något närmare om lärans förhållande till den judiska föreställningskretsen, hade för-sinat. Men lyckligtvis behöfver man här icke stanna vid sannolikheten. Så sparsamma än dessa källor äro, flöda de tillräckligt ymnigt för att förvissa oss om det för den ny-testamentliga forskningen högviktiga faktum, att den ifrå-gavarande läran var icke blott bekant, utan *allmänt gängse bland Jesu och hans apostlars landemän och samtida, predikad i synagogorna och omfattad af samtliga de judiska skolor och sekter, som trodde på själens odöd-lighet.*

Vändom oss först till de alexandrinske judarne. Dem tillhör ock i främsta rummet uppmärksamheten, emedan de spekulativa element, som i nya testamentet förefinnas, äro nära befryndade med den judisk-alexandrinska teosofien, och emedan denna utöfvade den mäktigaste inverkan på de talrika judiska kolonierna i den grekisk-romerska ver-liden, ja sträckte sitt inflytande äfven till de palestinensiske judarne.

Läran om menniskoandens förut-tillvaro är en grund-lära i den judisk-alexandrinska teosofien, och då jag här anför Filo, Jesu samtida (född af presterlig släkt omkring

20 år före vår tideräkning), så sker det endast emedan han är denna skolas förnämste exponent*).

Enligt Filo tillhöra menniskoandarne ursprungligen icke sinneverlden, utan den i det gudomliga logos bestående idéverlden: de äro utflöden af Gud, andar af hans ande, de förefinnas såsom moment i *den himmelska människan*, hvilken är ett med logos. "Af desse andar," säger Filo i sitt verk "De gigantibus," "nedstiga någre i kroppar; de andre deremot vilja ej hafva beröring med någon del af jorden, utan helige, rene, sysselsatte endast med att tjena fadren, begagnas de af Gud till uppsigt öfver de dödlige. Men desse förre nedstörta i kroppen såsom i en ström, uppslukas till en del af dess hvirflar och gå under; någre bland dem lyckas det dock att motstå påtryckningen: de uppdyka ur djupet och svinga sig med tiden. Åter till den ort, hvarifrån de äro nedkomne. Det är deras själar, som hängifvit sig åt visheten och från begynnelsen till änden sträfvat att bortdö från kroppslifvet och varda delaktige af det eviga och andliga lifvet i det ofödda och oförgängliga."

Att märka är, det den judisk-alexandrinska teosofien af hennes idkare och anhängare ingalunda betraktades som blott och bart en filosofisk verldsåskådning, ett spekulativt system. Hon var för dem *mosaiska religionen sjelf*, framställd i sin rena andlighet, befriad från de element, hvarmed hon genom en köttslig, till bokstafven sig hållande

*) Lärnan spåras t. ex. äfven i den med gamla testamentets skriftsamling införlifvade, från en skriftställare af den alexandrinska skolan härrörande "Vishetens Bok" uti orden (8, 20): ἀγαθος ὁν ἡλθον εἰς σωμα ἀμικτον.

uppfattning blifvit bemängd. Redan den judiske alexandrinen Aristobulus (omkring 160 före Kristus) åberopade sig på föregifna orfiska skaldestycken, för att bevisa, att de grekiske skalderna och filosoferna, i främsta rummet Plato, hade hemtat sin vishet utur en urgammal öfversättning af Mose böcker. Det guld de funno hos Plato var i deras ögon ett återgåldadt lån; de satser, de från honom tillegnade sig, tillhörde ursprungligen den mosaiska uppenbarelsen. Denna öfvertygelse bidrog väsendtligen dertill, att den judisk-alexandrinska teosofien icke höll sig inneslängd inom en skolas väggar, utan gick ut till folket. Hon kämpade, såsom man af Filos skrifter kan finna, vådeligen i synagogorna, begagnande den allegoriska skrifttolkningen som vapen, dels emot det bokstafsklipbande parti, hvars råa antropopatiska föreställning om Gud var henne en styggelse, en förnedring af uppenbarelsen, dels äfven mot den tvifvelsjuka och det förakt för ceremoniallagen, som beröringen med greker hade ingifvit många judar. Med de talrika skepp, som lemnade Alexandrias hamn, utsände hon sina skriftlärde och utbredde sina åsigter till synagogorna i alla de kuststäder, med hvilka denna verldshandelns och bildningens medelpunkt stod i beröring. Bland dem var äfven Tarsus, Paulus' födelsestad, och man kan taga för gifvet, att denne man, som sedermera vardt Kristendomens förnämsta sändebud, hade redan som yngling blifvit förtrogen med den judisk-alexandrinska skolans lärosatser, helst Gamaliel, den utmärkte lärare, vid hvars fötter han säger sig hafva sutit, äfven enligt Talmuds vitnesbörd hade tillegnat sig grekisk (alexandrinsk) visdom. Att detta antagande bekräftas af Paulus' egna skrifter skall nedanför visas.

Den af Filo med vördnad och beundran omtalade judiska sekt, som kallades *terapeuter* och egde sitt stamhåll i Egypten, men enligt samme skriftställare var utbredd öfver många land, hade, så att säga, inrättat hela sin lefnadsordning på grundvalen af läran om själens preexistens.

Detsamma kan sägas om den så ryktbara sekt af palestinensiske judar, som är känd under namnet *esséer* och hvars själsfrändskap med och dragningskraft till urkristendomen gifva dess åskådningssätt en ökad betydelse. Om esséerna betygar Josefus ("De bello judaico" II, 8) detta uttryckligen, i det han vid skildringen af deras stränga och rena lefnadssätt, motiverande anmärker: "Ty de hafva den fasta tro, att endast kroppen är förgänglig, endast det kroppsliga ämnet underkastadt förstörelse; anden är odödlig, ur den högsta eterns renhet genom en retelse nedstigen till jorden, för att taga bostad i en kropp såsom i ett fängelse. Så snart kroppens band äro lösta, fröjdar sig anden öfver förlossningen ur den långa trældomen och stiger upp."

Redan ofvanför har jag anført rabbinska utsagor om den allmänna preexistensen — Midrasch Neelams ord, att "före människans födelse är hennes ande iklädd en luftkropp, liknande hennes senare kropp," samt Jalkuth Cadasch's, att "innan andarne nedstiga i sinneverlden, bekläda de sig med en kropp af samma gestalt som anden skall erhålla i denna värld." Origenes i sin kommentar till Johannes' Evangelium kap. 24 anmärker om en under namnet "Josefs Bön" bland judarne vid och före hans tid gängse apokryfisk bok, att "vill man låta denna bok hafva något vitsord, så är det lätt att bevisa, att andar, som haft mycket framför andra människor och varit mycket

bättre än de, ur en engels vilkor nedstigit i den menskliga naturen" — en åsigt, som tydligen sammanhänger med läran om en allmän preexistens, men vill åt människor, som under jordelefnaden utmärkt sig framför andra, förbehålla en särskild preexistensform. Rabbinerna tänkte sig i den öfversinliga verlden en förvarings-ort, af dem kallad Guph, der de ofödde andarne bidade tiden för sitt nedträdande i sinneverlden. Så heter det i Avodah Zarah: "Rabbi Jose säger: Davids son skall icke komma, så länge af alla de själar, som äro i Guph, någon der finnes qvar; och Rabbi Salomo säger: Det finnes en förvarings-ort, och dess namn är Guph, och allt ifrån världens grundläggning äro alla andar, som skola födas till jordelifvet, skapade och der förvarade*"). Andra rabbiner antogo ett dubbelt Guph, det ena för israeliternas, det andra för hedningarnes preexisterande andar. Preexistensföreställningen ingår äfven i den idékrets, inom hvilken "Henoks bok" rör sig. Haïva Dillmann och Ewald rätt deri, att hon till sina väsendtliga delar förefans redan omkring år 120 före Kristus, och är hon densamma, som åberopas i Judas' bref (1, 15) och användes i Petrus' andra bref, så måste dessa

*) Man tänkte sig Guph beläget under Guds tron och de pre-existerande menniskoandarne hvilande der i medvetlös slummer, likasom i skygd af kerubernas vingar. I analogi härmed tänker sig författaren till Uppenbarelseboken martyrernas själar förvarade under altaret framför Guds tron. När det femte inseglet brytes (Uppenb. 6, 9—11), ser Johannes under altaret deras själar, som slagtrade voro för Guds ords skull, och hör dem med stor röst ropa: "huru länge, Herre, helige och sannfärdige, dömer du icke och skaffar icke rätt för vårt blod af dem, som bo på jorden?" Men dem "vardt sagdt, att de måtte hvila sig ännu en tid, tilldess uppfyllt hade äfven deras medtjenare och bröder, dede skola varda dräpte såsom ock de."

breffs författare, då de betraktat boken som en trovärdig urkund, hafva hyllat äfven hennes preexistenslära. I hvarje fall och huru än kritikens utslag om åldern af de särskilda delarna af "Henochs bok" slutligen utfaller, qvarstår riktigheten af hvad dess öfversättare (Allg. Einleitung XXII) yttrat rörande preexistensidéen hos judarne före och vid Jesu tid: "Sedan man en gång i dessa senare tider hade vant sig vid att tänka den öfre himmelska och den lägre synbara världen såsom oberoende af hvarandra tillvarande och dock i innerligaste vaxelverkan med hvarandra stående riken, gick man vidare derhän att tänka allt, som är, varder och sker här nere såsom förutbestämmt och föruttillvarande i himmelen." För öfrigt lemnar oss Josefus i sin skildring af judiska kriget ett intyg om att den allmänna preexistensen var på hans tid *folktro* i Palestina. Josefus, som ledde försvaret i norra Galiléen, hade, efter bergfästet Jotopatas fall, tagit med 40 stridskamrater sin tillflykt till en cistern. Sedan deras tillhåll blifvit upptäckt, ville hans följeslagar, för att icke falla i romarnes våld, döda hvarandra inbördes, men Josefus förmådde genom följande påminnelse afhålla dem derifrån: "veten I då icke, att de rene andarne, som foga sig i den gudomliga skickelsen, fortleva, erhålla den skönaste plats i himmelen och efter tidernas kretslopp åter nedsändas att bebo skuldfrä kroppar, medan deras andar, hvilka lägga hand på sig sjelfva, anvisas en vistelseort i underjordens mörker?" — Här var sannerligen icke rätta stället och rätta ögonblicket att för de med synagogans läror utan tvifvel lika förtrogne*) som mot främmande läror fiendtlige israelitiske

*) Folkundervisningen, ehuru inskränkt till religiösa ämnen, hade hos judarne vunnit en utveckling, som saknar motstycke hos

fanatikerna förkunna en ny ohörd och oerhörd lära; Josefus' förmåga att inverka på deras beslut berodde endast derpå, att han i deras minne återkallade en känd och obetviflad religiös föreställning.

De frågor, som nu kunna göras, äro dessa: har den sålunda hos Jesu landsmän och samtide allmänt gängse tron på menniskoandens preexistens icke qvarlemn timer något spår i nya testamentet? Och i hvilket förhållande står preexistenstanken till Guds- och verldsåskådningen i nya testamentet, särskildt sådan som denna framträder hos den apostolisk-kristliga spekulationens förste och förnämste uppbärare, Paulus?

Det ligger i sakens natur, att preexistensföreställningen, som hos de idealistiske filosoferna (åtminstone hos Plato) var omhöljet för en spekulativ tanke, skulle hos den stora mängden utpregla sig mer eller mindre realistiskt. Man stälde bland annat preexistenstron i samband med den olikhet i människornas yttre lefnadsvilkor, som sinneverlden företer, och sökte hos den förra en förklaring för den senare. Somliga människor omgifvas redan i vaggan af elände, andra af en tarflig bergning, andra af öfverflöd; några inträda i jordelifvet med bristfälliga och vanskapliga kroppar, andra deremot med felfria och sköna. För att förklara och rättfärdiga denna olikhet, som syntes strida mot Guds rättvisa — med andra ord: för att kunna betrakta olikheten i yttre vilkor som hvilande på en moralisk grund och härfluten ur de skapade väsendenas sjelf-

de gamla folken. Genom synagogorna, som funnos äfven i de minsta byar, och till hvilka innevånarne kommo tre gånger i veckan för att afhöra föredrag och samtala, egde ett lifligt tankeutbyte rum såväl mellan de skriftlärde inbördes som mellan dem och folkmassan.

bestämmelse, antog man, att menniskoandarne före den jordiska födelsen mer eller mindre missbrukat sin frihet. Detta antagande utbildade sig till tvenne på preexistens-tron gemensamt grundade, men sins emellan afvikande föreställningar. Den ena, hvilken sedermera upptogs och utvecklades af den äldre kyrkans förnämste tänkare och skriftställare, Origenes, förutsatte, att andarne, såsom relativt fria väsen, kunna äfven i en rent andlig existensform synda. Det missbruk af friheten, för hvilket de i sinne-verlden varda straffade, har enligt denna föreställning redan i idéverlden timat. Den andra föreställningen hvilade deremot på det antagande, att förbindelsen med den icke-gudomliga materien, föreningen med "köttet" är villkoret om ej för syndens möjlighet, så dock för hennes verklighet. Denna förbindelse eger redan i embryot rum. Och då anden — så lydde den äfventyrliga slutledningen — är, såsom ande, ett tillräkneligt väsen och från sin första beröring med materien undfår en retelse till synd, så måste i de fall, då han från födelsen företer sig i en bristfällig kropp, en synd egt rum redan i det första, i moderlifvet sig utvecklande skedet af hans förening med köttet, ty straffet, som de medfödda kroppsbristerna innebära, måste vara det efterföljande, men synden, hvars frukt straffet är, det föregående.

Förmodligen utan att syssla med det skiljaktiga i dessa åsikter, fasthöll folktron deras gemensamma grundval, preexistensen, och deras gemensamma slutsats, att särskildt de kroppsliga lytena äro straff för synder, begångna af anden före den jordiska födelsen. Det är på grund af denna föreställning författaren till "Vishetens Bok" låter Salomo säga, att emedan han var en "god" ande, "kom

han in i en obefläckad kropp.“ Det är tydligen samma föreställning, till hvilken Josefus vädjar, då han påminner sina olycksbröder, att “de rene andarne, som foga sig i den gudomliga skickelsen, skola efter tidernas kretslopp åter nedsänkas att bebo skuldfria kroppar.” Och det är påtagligen samma folktro, som möter oss hos Jesu lärjungar i 9:de kapitlet af Johannes-evangeliet, der de rörande en blind född, som af Jesus botas, ställa följande fråga till honom: “*Rabbi, hvilken hafver syndat, denne eller hans föräldrar, att han skulle födas blind?*” Att lärjungarne såsom möjligt förutsätta, att den blindfödde för någon af honom sjelf begången synd blifvit straffad med blindhet, framgår oemotsägligt af deras fråga. Att de tänkt sig synden såsom det föregående och straffet såsom det efterföljande har icke ens någon af ortodoxiens svagast begåfvade skrifttolkare tagit sig för att betvifla. Men deraf följer ovilkorligen, att lärjungarne trott, att den blindföddes ande kunde före hans födelse genom någon synd hafva ådragit sig det straff, hvarmed han i födelsen blifvit hem-sökt. Denna föreställning må synas underlig, men hon var, såsom vi sett, utbredd bland judarne på Jesu tid, och det är således icke förvånande att finna henne bland hans lärjungar. *Stället har sin fullständiga, men också enda giltiga förklaring i preexistensläran, hvilken alltså lärjungarne kände och hyllade.* Redan kyrkofadern Cyrillus, en af ortodoxiens grundläggare, insåg detta och förklarade stället genom att hänvisa till preexistensen. Så äfven i en senare tid den utmärkte bibelforskaren De Wette. Anmärkningsvärdt är tillika, att det svar, som Johannes-evangeliets författare låter Jesus gifva på den framställda frågan, icke innebär den ringaste principiella invändning

mot den af lärjungarne antagna möjligheten af en före den jordiska födelsen begången synd, utan inskränker sig till att påpeka en tredje, för *detta enskilda fall* gällande förklaringsgrund, att nämligen denne man blifvit född blind, "på det Guds verk skulle på honom varda uppenbarade," med andra ord, på det Jesus genom sin faders nåd skulle kunna hela honom.

Att menniskoanden redan i det första skedet af sin korporisering är tillräknelig, synes man, med preexistens-tron till utgångspunkt, hafva varit så långt ifrån att betvifla, att man tvärtom kunde antaga, att hans andlighet var mindre bunden och hans förnimmelseförmåga kraftigare då än sedan han, fullständigt förkroppsligad, inträdt i det sinliga lifvets barndomstillstånd. Till detta antagande hänvisar berättelsen i Lukas' evangelium 1, 39 ff., enligt hvilket fostret i Elisabets lif "sprang af fröjd," då Maria, bärande under sitt hjerta världens frälsare, inträdde i hennes hus och helsade henne. Såsom H. A. W. Meyer i sin kommentar till detta ställe riktigt anmärker emot Olshausen och andra, är det icke berättarens mening, att modrens rörelse meddelade sig till fostret, utan tvärtom att Marias helsning verkade omedelbart på detta, samt att Elisabeth först derefter, i det hon uppfylldes af den helige ande, förstod betydelsen af hvad som skett. På samma antagande hvilat en i afhandlingen Vajicra Rabb. förekommande parabel, i hvilken en moder inför domaren anklagar sin son, därför att denne såsom foster hade tillfogat henne onödigt svåra plågor. Och i analogi med samma antagande berättar Sohar, att "då israeliterna voro vid Röda hafvet, hade de alla större uppenbarelser än profeten

Ezechiël; embryonerna i moderlifvet undfingo samma uppenbarelser och prisade Gud den helige, högtlofvade^{*)}.

En annan äfventyrlighet, som härflöt ur den sinliga uppfattningen af preexistensen, var den hos de skriftlärde och folket på Jesu tid gängse tron, att de dödes andar kunna återvända från Hades och genom den naturliga afelsen eller på annat sätt ånyo beklädas med kroppar, för att genomleva ett nytt jordelif. Denna tro innebar fröet till den själavandringslära, som i de vidunderligaste former möter oss hos en del af medeltidens rabbiner. Att hon förefans i Palestina före templets förstöring såsom en bland fariseerna redan då allmän lära intygas af Josefus. Af fariseerna ställdes hon i sammanhang med deras åsikter om den gudomliga verlds-ekonomien — om "all tings åter-

*) Den kristne kyrkofadern Clemens af Alexandria († 216 e. K.) uttalar i Eclog. 50 följande åsigt: Barnets ande föres af en engel i moderlifvet, hvarefter modern känner en retelse till umgänge med mannen, på det att en kropp må aflas åt anden. Det att englar bringa till qvinnor det glada budskap, att de skola föda, är i sjelfva verket det andliga elementets införande i uterus. Qvinnors ofruchtbarhet har sin orsak deri, att englar icke tillföra dem barnaandar. — En af medeltidens förnämste rabbiner, Nachmani Gerundi (född omkring 1193), har skrivit ett arbete om äktenskapets betydelse, i hvilket han förmanar äkta makar att hålla inbillningskraften ren från djuriska föreställningar och fylla själen med höga gudomliga tankar, emedan fantasien har på afelsen stor inflytelse. Menniskoanden är nämligen en gnista af ur-anden, och "då det för menniskan är möjligt att genom sina andliga krafter samlande förena sig med denna ande, så kan hon ock från denne likasom neddraga en obefläckad själ och förbinda den med det kroppsliga fröet, d. v. s. aflä en fullkomlig menniska, medan deremot föräldrar, som nedsjunkit i djuriskhet, måste föda lastbara barn, d. v. s. nedlocka orena andar att lifva kroppsfröet."

ställelse“ genom Messias. Särskildt antog man, att de store profeternas andar skulle vid den messianska tidens annalkande ånyo förkroppsligas och att främst bland dem Elias vore utsedd att bereda frälsarens ankomst och salfva honom. Tron på Elias' andra ankomst i köttet betygas af en stor mängd ställen i den rabbinska literaturen,*) likasom äfven af Tryfons förklaring hos Justinus Martyr (*Dialogus cum Tryphone*), att “vi judar vänta alla en sådan Kristus (som är människa född af människor) och Elias, som skall salfva honom, men emedan Elias ännu icke är kommen, så tror jag ej heller, att denne (Jesus) var Kristus.“ — Och denna samma tro, som är en utväxt på läran om preexistensen, *möter oss äfven i nya testamentet såsom en folktro, omfattad af Jesu lärjungar.* Johannes-evangeliet, 1, 19 ff. berättar, att judarne sände prester och leviter från Jerusalem för att spörja Johannes

*) Ligtfoot i sin “*Horæ Hebraicæ et Talmudicæ*” anmärker: “De expectato adventu Eliæ infinitum esset omnia afferre, quæ liceret ex scriptis judaicis.” — Exempelvis må anföras den inom judendomen högt ansedde skriftställaren David Kimchis förklaring till Malachias ord: se, jag skall sända eder Elias profeten. “Elias' ande (säger Kimchi), som fordom uppsteg till himmelen, skall Gud återförsätta i en kropp, skapad till likhet med hans förra lekamen, ty hans förra lekamen har återvändt till jorden, då hans ande uppsteg till himmelen — hvarje element till sitt element. Men då Gud återupplifvat honom i köttet, skall han sända honom till israeliterna före domens dag, som är den stora förfärliga Herrens dag, och han skall förmana fäder och söner tillika, att de må omvända sig till Gud.” — Debarim Rabba låter Gud säga till Moses: “Såsom du för Israels skull insatte ditt lif i denna (jordiaka) värld, så skall det åter ske vid Messias' tid. När jag till mitt folk sänder Elias, skall äfven du varda för dem synlig.” — (Jämför härmed berättelsen om förklaringen på Tabor, der Moses och Elias visa sig bredvid Jesus).

döparen, om han vore Kristus eller Elias. I Matth. 16, 13 frågar Jesus sina lärjungar: "hvem säger folket, att jag, menniskosonen, är?" "De svarade: någre Johannes döparen, andre Elias, andre Jeremias eller någon af profeterna." I Matth. 17, 10, 11 önska lärjungarne, att Jesus skall häfva just samma tvifvelsmål, på grund af hvilket Tryfon i sitt ofvan anförda yttrande förkastade Jesu messianitet. De fråga nämligen: "hur säga då de skriftlärde, att Elias måste komma förut?" hvartill Jesus svarar: "Elias kommer visserligen förut och skall återställa allt; men jag säger eder, att Elias är allaredan kommen, och de kände honom icke, utan gjorde med honom hvad de ville." I Lukas 9, 7 berättas likaledes, att man bland folket trodde Jesus vara antingen den från de döda återuppståndne Johannes döparen, eller Elias eller någon annan till jorden återkommen profet.

Läran om menniskoandens preexistens stod hos judarne i det närmaste sammanhang med deras lära om skapelsen. Enligt den mosaiska urkunden skapade Gud världen på sex dagar och hvilade på den sjunde. Man kunde uppfatta denna berättelse bokstafligt eller allegoriskt, men i begge fallen var man enig om att betrakta skapelsen såsom ett från tidens begynnelse afslutadt helt och verldsförloppet såsom utvecklingen af något redan förhändnvarande, under hvilken Gud verkar icke mer såsom en omedelbart skapande makt, utan som en uppehållande och ledande försyn. Den sjunde dagen, Guds sabbatshvilas dag, är den dag i hvilken vi ännu lefva och hvars längd ingen vet. Men — resonnerade man — det förnämsta i Guds skapelse är icke den sinliga världen, utan den andliga, och det förnämsta i den andliga är menniskornas andeslägte,

som är för mer än englarnes. Fördenskull måste man antaga, att menniskoanden varit till från världens grundläggning, ty i annat fall gjorde man sig skyldig till den motsägelse, att det väsentligaste och förnämsta i Guds skapelse blifvit skapat på hans sabbatshvilas dag. Man återfinner äfven dessa tankar i nya testamentet, nämligen i "Brevet till Hebreerna" (3:dje och 4:de kap.), som då det talar om Guds genom tiderna fortgående sabbatshvila, af hvars salighet de troende skola få sin arfvedel, i sammanhang dermed betonar, att "verken (allt hvad Gud skapat) äro ifrån världens grundläggning*) vordna."

Ännu en annan med preexistenstron i närmaste sammanhang stående lära bland judarne återfinna vi i nya testamentet, nämligen läran om *all tings återställelse* (αποκαταστασις παντων). Här är icke stället att framlägga det begreppsmätiga sammanhanget mellan dessa båda läror; deras logiska samband intygas historiskt af det faktum, att den ena ingenstädes framträdt utan den andra. En de skapade tingens återställelse kan icke tänkas utan den föreställning, att de existerat uti och fallit utur ett ursprungligt tillstånd, till hvilket de kunna återställas. Det är sålunda icke en tillfällighet, att preexistens- och apokatastasis- (återställelse-) lärorna samtidigt förekomma hos judarne; icke en tillfällighet, att Origenes, den skriftställare i kristna kyrkans äldre tider, som djupast spekulerat öfver

*) Redan i sjelfva det nytestamentliga uttrycket för världsskapelsen καταβολη κοσμου ville Origenes, enär den ursprungliga betydelsen af καταβολη är: *nedkastande, nedstörtande*, se en antydning derom, att den kroppsaliga världen är en sekundär värld, en genomgångspunkt för andarne, hvilka hafva sitt ursprung ur en ideel och likasom nedstörta i den sinliga.

menniskoandens preexistens, tillika var den, som starkast betonade och utbildade apokatastasis-idéen; ej heller en tillfällighet, att Filo och de öfrige alexandriska filosoferna — ehuru de icke antogo, att logos kunde förkroppsliga sig, samt således, i motsats till judarne i allmänhet, icke kunde förbinda läran om återställelsen med läran om den himmelska människans framträdande och seger såsom messias, — det oaktadt fasthålla apokatastasis-läran såsom den nödvändiga slutpunkten i en verldsåskådning, som har till utgångspunkt preexistensen*). De palestinensiske judarne deremot, hvilka trodde på en personlig Messias, betraktade hans ankomst och verksamhet såsom inledningen till och villkoren för all tings återställelse. Han vore den, som skulle återställa den judiska teokratien till politisk sjelfständighet, samt, än mer, menskligheten till religiös och sedlig renhet, ja äfven den fysiska världen till dess ursprungliga normala beskaffenhet**). Huru allmänt gängse och välbekant bland judiska folket denna lära var på Jesu tid framgår af den omständighet, att uttrycket "all tings återställelse," omväxlande med uttrycken "pånyttfödelsen" (Matth. 19, 28) och "den tillkommande tiden" (Matth. 12,

*) Filos uppfattning af "all tings återställelse" är följande: "När judarne omvändt sig och genom en himmelsk företeelse blifvit återförde till Jerusalem, skall derifrån utgå en gyllene tidsålder för menskligheten och allt återvända till det ursprungliga tillstånd, från hvilket menskligheten genom affallet från sin himmelska urbild blifvit aflägnad. Hela naturen skall då försona sig med och underkasta sig menniskan och ingen mot henne fiendtlig makt blifva."

**) "Fastän alla ting," yttrar sålunda Bereschith Rabbi, "blifvit skapade fullkomliga, förderfvades de, när den första menniskan syndade, och de skola icke återvända till sitt fullkomliga tillstånd, innan Feres, det är Messias, kommit."

32), nytjas i nya testamentet såsom ett slags terminus technicus, som ej kräfver förklaring. Så yttrar Petrus i sitt tal i Salomos pelargång (Apostl. Gern. 3, 19, 21): "Så bättren eder nu och omvänden eder, på det edra synder må utplånade varda; att vederqvickelsens tider må komma från Herrens ansigte och Han sända den eder bestämde Jesus Kristus, hvilken himmelen måste upptaga intill *all tings återställelses tider* (ἀρχὴ χρόνων ἀποκαταστάσεως παντῶν), hvarom Gud från eviga tider talat genom sina profeters mun." — Hvilket framstående rum apokatastasis-läran intager i Paulus' tankesystem och i hvilken innerlig förening denna lära hos honom står med preexistensidéen skall här nedanför ådagaläggas, sedan jag först påpekat några för vårt ämne viktiga moment i Hebreerbrevet, hvars idékrets nära ansluter sig till Paulus' egen.

Af Hebreerbrevet framgår tydligt, att dess författare tänker sig öfver den sinliga världen en verld af andar, pneumata, under hvilket namn han sammanfattar menniskoandarne och englarne (1, 14; 12, 9). Englarnes andeordning är, i förhållande till den mensklige andeordningen, den lägre: de äro tjenare i fadershuset, och deras hela bestämmeelse uppgår i att vara Guds verktyg för menniskornas väl (πνεύματα λειτουργικά 1, 14), hvadan de ej heller iklädas köttet. Menniskoandarne deremot äro barnen i fadershuset; de äro till sina anlag för mer än englarne (1, 14; 2, 16) och måste just fördenskull nedträda i sinneverlden, för att utveckla dessa anlag; de måste iklädas kött och blod, för att vara något för sig, för att varda äfven i sedligt afseende hvad de i metafysiskt äro: Guds barn. Högst bland menniskoandarne, i spetsen för deras ordning såsom den förstfödde brodern ibland

bröder, står logos, som på samma gång är Guds afbild och mensklighetens urbild*), förutbestämd att i tidernas fullbordan varda sitt andeslägtes frälsare, ty detta har genom den första till sinneverlden komna människans synd hemfallit under det ondas välde. Hebreerbrevet betonar på det starkaste, att logos är i *alla stycken*, med undantag för synden, sina bröder lik: han är af *samma ursprung som de* — "den som helgar och de som helgade varda äro *alla af En*, hvarför han icke blyges att kalla dem bröder" (2, 11), och han har *alldeles samma utveckling* att genomgå som de (2, 10, 11; 2, 17, 18; 5, 9): att nämligen varda delaktig af kött och blod, frestas, lida, samt genom lidanden varda sedligt fullkomnad (2, 10; 5, 8, 9). Denna fullständiga likhet i utveckling förutsätter likhet och gemensamhet i *existensformer* för honom och hans bröder, och äfven denna gemensamhet, som innesluter preexistentiel tillvaro, sinlig tillvaro och slutligen förherrligad tillvaro, framhålles af Hebreerbrevets författare i den pregnant versen 2, 14: "*sedan alltså barnen hafva med hvarandra tagit andel i kött och blod, vardt ock han på lika sätt deraf delaktig*, på det han skulle genom döden omintetgöra honom, som dödens starkhet hade." Så kunde Hebreerbrevet — som, hvad angår språkets renhet, ut-

*) Hebreerbrevet begagnar visserligen icke uttrycket logos, men sjelfva logosläran är likväl i denna skrift lika utbildad som i Johannes-evangeliet, och man återfinner der flere af desamma epitet, som Filo gifver logos, såsom Guds herrlighets *återsken* (ἀπαύραμα, ett uttryck, som förekommer äfven i "Vishetens bok" och der brukas om visheten); *försfödd* (i Hebreerbrevet πρωτοτοκος, hos Filo πρωτογονος υιος); *grundläggare* eller *furst* (ἀρχηγος) och *öfverste-prest* (ἀρχιερεus).

tryckets noggrannhet, tankegångens lugn och det särskildt för hebreerna beräknade bevisningssättets fulländning, har intet motstycke i nya testamentet — svårligen hafva uttryckt sig, om dess författare antagit, att menniskoandarne icke existerat före deras sinliga tillvarelseform. Här är i få, men tankedigra ord, *en genomgående parallel uppträffningen mellan menniskoandarnes och logos' köttets-annam-melse*, i full öfverensstämmelse med författarens förklaring, att de äro hvarandra i alla stycken lika, med undantag för synden. Menniskoandarnes ursprung är icke samtidigt med och betingadt af den kroppsliga faktorns uppkomst, utan denna är ett accidens, i hvilket de *med hvarandra tagit andel*, (μετοίμωνον*) eller hvaraf de, för att begagna en annan öfversättning, "äro delaktige vordne." Och härmed harmonierar fullkomligt det anmärkningsvärda stället 12, 9, som i bestämda ordalag vitnar om Hebreerbrevets åsigt, att våra föräldrar endast till köttet äro våra föräldrar, att vi endast till det kroppsliga hafva vårt upphof i aflelsen, men att människans väsendtliga del, pneuman, leder sitt ursprung från himmelen, hvadan Gud här betecknas såsom *andarnes fader* (ὁ πατήρ των πνευμάτων) i jämförelse med de jordiska fäderna såsom vårt köttets fäder**). Beteckningen andarnes fader hänvisar omedelbart

*) Hos Plato och de platoniserande filosoferna kallas idéernas eller de preexistenta urbildernas gemenskap med deras afbild i sinneverlden *κοινωνία*.

**) "Vidare hade vi (ju) *vårt köttets fäder* till upptuktare och hafva föresyn för dem; skola vi då icke mycket mer undergifne vara *andarnes fader och lefva?*" Kap. 12, 9. — Redan Calvin, Beza och Carpzow funno, att detta ställe bryter stafven öfver den traducianska åsigten om människans uppkomst.

till systemet af andar, hvilka i Gud hafva sitt gemensamma ursprung, den verld af idéer, som Hebreerbrevets författare tänker sig öfver den sinliga verlden.

Detta ställe i Hebreerbrevet står i otvifvelaktig tankegemenskap med den hos Paulus städse upprepade antitesen *köttet* och *anden*, hans skildringar af dessa såsom kämpande faktorer inom menniskonaturen, hans vana att från ståndpunkten af deras skiljaktighet bedöma menniskorna och deras tillstånd, att bestämma hvad det ena och det andra är efter köttet eller efter anden. Samma ställe kastar ökad belysning på de märkliga uttrycken hos Paulus, då han kallar sig sjelf "*efter köttet* israelit, efter anden Guds barn och Kristi medarfvning," eller då han talar om israeliterna som om sina "*fränder efter köttet*" (Rom. 9, 8) eller när han yttrar om Kristus, att "de israelitiska fäderna äro hans *efter köttet*," eller att han, Kristus, är "af Davids säd *efter köttet*," men "insatt i kraft såsom Guds son, efter helighetens ande genom uppståndelsen." Indelningsgrunden är här densamma antropologiska, som mött oss i Hebreerbrevet, enligt hvilken människan i sinneverlden består af tvenne faktorer, en sinlig eller köttet, som meddelas genom aflelsen och är förgänglig, samt en andlig och oförgänglig, icke genom aflelsen uppkommen, utan af himmelskt ursprung. Klart är, att ett sådant uttryckssätt aldrig skulle hafva uppkommit, om man hade antagit, att aflelsen icke blott ger upphof åt det kroppsliga och animaliska (psykiska) hos människan, utan äfven frambringar hennes andliga substans, ty i sådant fall vore vårt köttis fäder i lika mån äfven vår andes. Att Paulus i dessa samma ord betonar en genom tron på Kristus ynnen särskild beskaffenhet hos sin andliga natur, samt lika-

ledes, hvad Kristus vidkommer, en särskild genom uppståndelsen förvärfvad bestämdhet hos dennes pneuma, rubbar icke sjelfva indelningsgrunden, som drager en skarp skiljelinie mellan andens ursprung å ena sidan samt människans kroppsliga natur och de genom den jordiska födelsen förmedlade timliga relationerna, uppkomsten ur en viss släkt, en viss nationalitet, å den andra. Med dessa relationer har anden ingenting gemensamt utan såtillvida som han i sinnelivet med dem kommer i beröring och under sin utveckling af dem påverkas. *Hans* ursprung och frändskap är att söka icke i dem, utan i himmelen hos Gud. Denna frändskap mellan πνευμα θεου och πνευμα ανθρωπινον framhålles af Paulus flerstädes: "Guds ande gifver med vår ande vitnesbörd, att vi äro Guds barn" (Rom. 8, 16), och den är icke blott en etisk-religiös, genom Kristus meddelad, utan äfven en metafysisk, hvadan Paulus i sin predikan i Athen kan med citatet: "I ären Guds slägte," vitna om äfven den hedniska, den naturliga människans gudsfrändskap. Gudsbelätet och gudsherrligheten (δοξα) finnas i mennisko-anden såsom preexistent anlag, hvilket under kampen med köttet skall förverkligas. Paulus talar fördenskull om denna "herrlighet" än såsom andens ursprungliga besittning, än såsom målet, till hvilket han har att sträfva (Rom. 8, 29, 30; Kor. 3, 18; Ef. 1, 4, 6; Kol. 3, 10). Målets vinnande kan sålunda ock af honom betecknas som en människans *förnyelse*, det är en återställelse till hvad hon ursprungligen varit.

I Paulus' uppfattning af menniskoanden såsom ett himmelskt väsen är roten att söka till hans märkvärdiga, men allt för litet uppmärksammade lära, att ehuru menniskan icke af sig sjelf kan befrias ur trälldomen under

synden, är dock hennes naturs ena och högre faktor och förblifver den under all jordelivets förnedring *benägen till det goda*. I striden mellan köttet och anden är och förblifver den senare, trots alla nederlag, trots äfven den förtviflan och den vanmakt, hvori synden bringar honom, dock en köttets motståndare, driffjedren till att menniskan söker Gud och emottagaren af Guds uppenbarelser. I andens outrotliga fiendskap till köttets retelser, i hans väl allt för ofta domnade, men likväl outplånliga längtan till förnyad lifsgemenskap med sin grund och källa ligger just det oemotsägliga vitnesbördet om hans ursprung ur en annan värld än sinnenas. Anden är "den invärtes menniskan" (Rom. 7, 15), i hvilken den gudomliga "förnuf-tets lag" är evigt inpreglad; köttet är den "utvärtes menniskan," enheten af de kroppens och den animaliska lifskraftens element ($\sigmaωμα$ och $\ψυχη$), hvilka, ämnade att tjena anden, blifvit genom Adams synd härden för öfvermäktiga onda böjelser, som, tillika med dessa element, genom afelsen fortplantas på hans efterkommande. "Jag hafver," säger Paulus (Rom. 7, 22 ff.), "lust till Guds lag efter den invärtes menniskan, men jag ser en annan lag i mina lemmar, som strider emot mitt förstånds lag och förer mig fången i syndens lag, som är i mina lemmar... jag arma menniska, hvem skall frälsa mig ifrån denna dödens lekamen!" "Köttets sinnelag är död, men andens sinnelag är lif och frid" (Rom. 8, 6). "Köttet åstundar emot anden, men anden emot köttet" (Gal. 5, 17). Det är en kamp, som fortgår under hela sinnelivet, en kamp i menniskohjertat emellan tvenne världar, och om än köttets krafter äro hos den åt sig sjelf lemnade menniskan öfvermäktiga och dess segrar många, förmår det dock blott

förlama anden, men ej tillintetgöra hans grundriktning till det goda. — Detta antropologiska åskådningssätt vore en ren omöjlighet hos en tänkare, som, i det han antager tillvaron af tvenne verldar, en himmelsk och en jordisk, icke tillika antog, att det ena af de i människan kämpande och hennes natur konstituerande elementen lika omedelbart ledde sitt ursprung från himmelen, som det andra ifrån jorden.

Också hänvisa de bilder Paulus begagnar om kroppen, i hvilken vår ande "förtyngd suckar," påtagligen till den riktning inom teosofien, för hvilken mennisko-andens preexistens var en grundlära. Anden är enligt Paulus *iklädd* kroppen och skall åter *afkläda* sig honom, för att i en annan existensform erhålla en med sitt väsen mer öfverensstämmande lekamen, en "himmelsk," en "andlig," en "evig i himlarne." Kroppen som en klädnad, hvilken den preexisterande anden blifvit i sinneverlden iklädd, är en liknelse, som förekommer äfven hos platonikerna och rabbinerna. Än oftare finner man hos platoniserande och nypythagoreiska skriftställare kroppen liknad vid *ett tält*, hvari den preexisterande anden har sin tillfälliga bostad. Äfven denna bild möter oss hos Paulus*) (2 Kor. 5, 1 ff.). I "vår tälts jordiska bostad," säger han, suckar anden, kännande sig vara "borta från Herren" och längtande att vara "hemma hos honom," för att der "med sin himmelska boning öfverklädd varda." — I sammanhang härmed för-tjenar påpekas, att man hos Paulus och i Hebreerbrevet återfinner ett genljud af de tekniska termer, med hvilka platonska filosofien betecknar förhållandet mellan indivi-

*) Äfvenså i 2 Petr. 1, 13, 14.

derna i sinneverlden och deras motsvarande idéer, nämligen $\acute{\omicron}\mu\iota\omega\mu\alpha$ (det sinliga individets egenskap af afbild), $\mu\epsilon\delta\epsilon\acute{\xi}\iota\varsigma$ (det sinliga individets meddelaktighet i idéen) och $\kappa\omicron\iota\omega\nu\nu\iota\alpha$ (idéens gemenskap med det sinliga individet). Hos de platoniserande teosoferna nytjas dessa uttryck icke alltid med skolfilosofiens exakthet i terminologien, och man kan än mindre vänta detta hos nya testamentets skriftställare. Emellertid återklinga de båda uttrycken $\kappa\omicron\iota\omega\nu\nu\iota\alpha$ och $\mu\epsilon\delta\epsilon\acute{\xi}\iota\varsigma$ i det märkvärdiga stället Hebr. 2, 14, der de preexisterande menniskoandarnes köttssannammelse och Kristi ställas i parallel och kausalitetsförhållande med hvarandra ($\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\ \omicron\upsilon\nu\ \tau\alpha\ \pi\alpha\iota\delta\iota\alpha\ \kappa\epsilon\kappa\omicron\iota\omega\nu\nu\eta\kappa\epsilon\nu\ \acute{\alpha}\iota\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma,\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \pi\alpha\rho\alpha\pi\lambda\eta\sigma\iota\omega\varsigma\ \mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\chi\epsilon\nu\ \tau\omega\nu\ \alpha\upsilon\tau\omega\nu$), ehuru förhållandet här betraktas, omvänt, såsom ett de preexisterande potensernas inträde och meddelaktighet i den sinnesskliga arttypen. I Fil. 2, 7 talar Paulus, i fråga om den preexisterande Kristi köttssannammelse, om $\acute{\omicron}\mu\iota\omega\mu\alpha\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omega\nu$ och i Rom. 1, 3 om $\acute{\omicron}\mu\iota\omega\mu\alpha\ \sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\varsigma$, och det sätt, hvarpå han särskildt i det förra stället begagnar detta uttryck, tvingar till antagandet, att han här menar den reella arttypen i motsats till den ideella prototypen, ty i annat fall skulle man här spåra en doketism, för hvilken Paulus är främmande och mot hvilken nytestamentliga ställen polemisera (se till ex. 1 Joh. 4, 2 och 2 Joh. 7).

En grundtanke i Paulus' djupa storartade teosofiska åskådning (liksom äfven i Johannes-evangeliet) är den mystiska enhet, i hvilken andarne kunna träda och genom Kristus verkligen träda till hvarandra, så att de "bo uti," lefva uti och till fullo genomtränga hvarandra, hvar och en lefvande de öfriges lif, hvar och en gifvande af hvad han

har egendomligt och på samma gång emottagande af de andres egendomligheter, den högre fyllande hvad hos den lägre brister och den lägre vardande delaktig af den högres salighet — allt detta utan att individualiteterna upphävas, utan tvärtom, genom sjelfviskhetens dödande, förklaras till sanna personligheter. I sådan lifsgemenskap stå de troende till Kristus samt genom Kristus — och allena genom honom — till hvarandra och till Gud. Denna enhet, detta den enes lif i den andre, så att enhvar, som deraf är delaktig, kan säga: jag lefver nu icke mera jag, utan en annan (Kristus) lefver i mig — är för Paulus icke en blott språksymbol, utan en fullständig verklighet, ett förhållande, som trotsar förgängelsen och innebär sin borgen för evig tillvaro. Paulus bestämmer detta förhållande närmare derhän, att andarne, sålunda förenade, bilda "en andlig lekamen," "en fullkomlig man" med en rik mångfald af organer (Rom. 12, 4 ff.; Ef. 4, 11 ff.; Ef. 2, 18 ff.). Hvarje ande, som i denna organism införlifvats, har der en plats i enlighet med sin ursprungliga väsensbeskaffenhet och genomgångna utveckling och emottager från den genom hela lekamen strömmande gudomliga anden de nådegåfvor, hvarigenom han är i stånd att verka organiskt för det hela. Likasom Gud är Kristi lifsgrund och "hufvud," så är Kristus hufvudet för denna andeliga lekamen, som är hans församling och enligt Guds afsigt bestämd att omfatta hela menskligheten, de bortgångna, närvarande och kommande släktena, ja alla andeordningar (Ef. 1, 10), så att de bilda ett lefvande system af idéer, alla "sammanfattade i Kristus," alla i och genom honom lefvande det eviga lifvet i Gud.

Men denna Kristi andeliga lekamens uppbyggelse, detta andarnes "sammanfogande till ett heligt tempel i Herren", vore omöjligt, *om icke andeverlden redan från begynnelsen vore*, så att säga, *systematiskt anlagd, om icke*, med andra ord, *de enskildes anlag och potentiella egendomligheter läte sig sammanfatta till ett harmoniskt helt, läte sig utbilda till en aktuel organism*. Kristi andliga lekamens uppbyggelse är i sjelfva verket enligt Paulus *en återställelse af ett ursprungligt normalt tillstånd*, i hvilket andeverlden befunnit sig, innan synden splittrade henne, söndrande andarne från deras skapare och inbördes från hvarandra, samt på samma gång *en evolution från det potentiella till det aktuella*. Hvad denna evolution angår öfverensstämmer Paulus med Hebreerbrevets författare deri, att äfven den preexisterande "andre Adam" behöfver sinneverldens pröfningar, för att fullkomnas till en sedlig personlighet och sjelf genom lydnad intill döden göra sig värdig den herrlighet, som är den förstföddes arfvedel. Hans metafysiska egenskap af Guds son skall varda en etisk. Detta sker, i det han utför det honom förutbestämda kall att frälsa sina bröder, hvilkas utveckling i sinneverldens skola till aktuel lifsgemenskap med Gud blifvit genom synden hämmad. Men att just han skall varda deras frälsare, att just i honom andarne åter kunna samlas och enas till en helig organism, en af Guds ande genomströmmad andlig lekamen, beror deraf att han, mensklighetens preexisterande urbild, "från begynnelsen," "före kosmos' (sinneverldens) grundläggning," *i sig sammanfattat andeverlden med alla hennes potenser*. Såsom han preexisterat, *hafva de preexisterat i honom*. Möjligheten att redan här i sinneverlden lefva ande i ande, oberoende af tidens

och rummets skrankor, möjligheten för universalmenniskan att vara ej blott genom sin lefnad och lära en etisk, utan genom sin död och uppståndelse tillika en mystisk lifsprincip för menskligheten, hvilat ytterst på verkligheten af detta preexistentiella, öfversinliga förhållande. När det hos Paulus heter, att Gud "före tidehvarfven" i Kristus förutstämt oss till herrlighet, att han "före eviga tider" (πρὸ χρόνων αἰώνων) i Kristus gifvit oss sin nåd (1 Kor. 2, 7; 2 Tim. 1, 8, 9; Rom. 8, 29), så äro de väsen, hvilka sålunda blifvit af Gud "förutbestämda," "förut-utvalda" till nåd och herrlighet, icke tomma bilder i något slags anticiperande gudomlig fantasi, utan konkreta "Guds verk," lefvande idéer, (ἔργα θεοῦ), *skapade i den himmelska menniskan*. I skapelsens förstfödde, säger Paulus (Kol. 1, 15 ff.), är allt det *skapadt*, som i himlarne och på jorden är, och allt är systematiskt bestående (συνεστῆκεν) i honom. Det preexisterande logos bär i sig andeverldens fullhet (πληρωμα Kol. 1, 19). Denna Paulus' lära hade för dem bland hans landsmän och samtide, som tänkte öfver gudomliga ting, ingenting främmande eller allt för öfverraskande; de voro förberedde på densamma genom den judisk-alexandrinska läran, att logos, den himmelska menniskan, är idéernas "ort" (τοπος ἰδεῶν) och idéernas idé (ἰδεα τῶν ἰδεῶν), i hvilken urbilderna till allt *skapadt* äro bestående. Äfven skolastikerna tolkade, utan att vara påverkade af denna Filos åsigt, det ifrågavarande stället hos Kolosserna så, att den förstfödde, i hvilken allt är *skapadt*, är *idea omnium rerum**). Och att Paulus tänker sig detta ursprungliga förhållande som typen och

*) Så äfven i nyare tiden Kleuker, Neander, Schleiermacher, Olshausen m. fl.

den icke grundens för alla väsens återsammanfattning i den andliga organismen i Kristus, det framgår för den uppmärksamme iakttagaren redan i detta samma ställe, der han, utan förmedling, sammanställer Kristus, i hvilken allt från begynnelsen är bestående, med Kristus såsom "den andliga lekamen, församlingens hufvud." Den förre hänvisar omedelbart till den senare och den senare till den förre. Den preexistente Kristus såsom omslutande den preexistenta andeverldens fullhet, och den historiskt förverkligade Kristus, såsom den, i hvilken menskligheten uppbygges till "en fullkomlig man," i hvilken Guds nådegåfvors fullhet*) inströmmar, äro i Paulus' tankegång oupplösligt förknippade. Samma tankeförbindelse, men mer utvecklade, möter oss i Ef. 1, 3 ff., der Paulus ånyo sammanställer de två stora mysterierna med hvarandra: urmysteriet, att alla skapade väsen voro före sinneverldens grundläggning moment i den himmelska människan, att de troende äro i henne utvalde och till barnskap förutbestämde, samt verldsförnyelse-mysteriet eller "Guds viljas hemlighet, hvilken han hafver föresatt vid sig sjelf till den hushållning i tidernas fullbordan att åt sig återsammanfatta all ting i Kristus, det i himlarne och det på jorden är, i honom," så att det genom synden brutna normalförhållandet mellan andarne återställles. Att Paulus i det här citerade stycket begagnar uttrycket "*åter samman-*

*) Derutinnan torde lösningen ligga af den mycket afhandlade tvistefrågan om betydelsen af ordet fullhet, πληρωμα, i Kol. 1, 19. Man har bestämt sig än för betydelsen *omnis rerum universitas*, än för betydelsen *Guds nåds (eller nådegåfvors) fullhet*. Uttrycket omfattar båda betydelserna, emedan den föregående tankeserien hänför sig till Kristus både såsom den, i hvilken allt är skapat, och den, i hvilken allt varder nyskapadt.

fatta“ (ἀνακεφαλαιωσασθαι)*) får icke förbises. Detta pregnanta uttryck kan endast förklaras ur hans förutsättning, att väsendena ursprungligen varit i Kristus sammanfattade samt att detta preexistentiella enhetsförhållande är brutet, men af Gud genom Kristus återställes.

Härmed hafva vi nu tillika funnit hvilken betydelse *läran om all tings återställelse* har i Paulus' tankebyggnad och huru nära förknippad hon är med hans idealistiska uppfattning af all tings preexistens. Menniskoandarne, som ytterst hafva sin grund i Gud den osynlige (ὁ ἀόρατος) och äro utflöden af hans ande, äro före kosmos' grundläggning bestående i universalmenniskan, skapelsens förstfödde, som är den osynlige Guds afbild och mensklighetens urbild. De bestå, med allt skapadt, såsom ett lefvande system i honom. Vilket för deras utveckling är sinneverlden. Menniskoandarne hafva att genomgå denna och varda fördenskull, såsom det ur Paulus' skola utgångna Hebreerbrevet säger, med hvarandra delaktige af kött och blod. I denna existensform är människan icke längre ett rent andeväsen, utan hennes natur omfattar två faktorer: pneuman (anden), som är den väsendtliga beståndsdelen, och köttet, som skall vara pneumans organ, medelst hvilket hon har att utbilda sig till en viljande och handlande personlighet. Om anden i obrottslig lydnad mot den i honom inplantade lagen rätt brukar sin genom detta organ möjliggjorda frihet, skall det såsom anlag i honom inneboende gudomliga utveckla sig till aktuel lifsgemenskap med Gud. Sinneverlden, som är till för människan, är ock af henne

*) Κεφαλαιω = summam colligere; ἀνακεφαλαιω summam recolligere.

ej blott fysiskt, utan ock etiskt beroende, och deltagar passivt i hennes egen utveckling. Äfven den fysiska verlden har likasom en andlig bakgrund, som rycker närmare, och hvari hon sjunker tillbaka och upphäfves, i den mån som människan utbildar det i henne inneboende potentielt gudomliga. Sålunda skall, om friheten förnuftigt brukas, äfven kroppsligheten varda till "ett herrlighetens käril" och hela skapelsen förändligas till ett Guds rike. Menniskosläktets inträde i sinneverlden börjar med "den förste Adam" och förmedlas derefter genom den fysiska afelsen, i hvilken andarne iklädas sin köttslige faktor (soma och psyke). Denne Adam är sålunda släktets jordiska stamfader, stamfadern "efter köttet" (*κατα σαρκα*) och likasom bär i sig fröen till dess kroppsliga och psykiska element. Adam missbrukade sin frihet och gjorde anden till köttets träl. Den djuriska lifskraften med dess drifter och lustar fick hos honom öfverväldet; han vardt öfvervägande till en köttslig eller psykisk människa (*ἀνθρωπος σαρκικός, ψυχικός*), och detta öfvervägande psykiska ärfves på hans afkomlingar. Sjelfva sinneverlden, som skulle vara likasom en idéverldens projektion i tid och rum och bära pregeln af dess fullkomlighet, blef genom hans synd försämrad. Hon vardt för hans skull "förbannad." Genom synden har döden kommit i verlden. Universums harmoni är bruten.

Detta erfar hvarje Adams "afkomling efter köttet" bäst i sitt eget inre, der en oafbruten strid rasar mellan hans ärfda lägre natur och anden, som i kraft af sitt himmelska ursprung väl städse "hafver lust till Guds lag," men känner sig oförmögen att lyda honom. Han har viljan, men ej förmågan att göra det goda. Under dessa förhållanden kan lagen, såväl den i anden skrifne som taf-

lornas lag, endast verka till att skärpa syndmedvetandet, ja varder sjelf en eggelse till synd. "Jag arma människa, hvem skall frälsa mig från denna dödens lekamen?" är en smärtsam fråga, som genombärfvar hela menskligheten. Och ej blott igenom denna utan genom alla skapade väsen, äfven de djupt under människan stående, genom hela den lefvande naturen, som för hennes skull är förgängelsen underkastad, går en trängtan efter förlossning. Detta är *skapelsens* ("kreaturens") *suckan* som Paulus med så djup känsla aflyssnat naturen och på så rörande sätt skildrar Rom. 8, 18—23. Ej endast människorna, som hafva "andens förstling," utan allt, som fått "andens pant," förnimmer starkare eller svagare, att ett ursprungligt förhållande är brutet, och längtar efter dess återställelse. "Skapelsens trängtan väntar på Guds söners uppenbarelse." "Icke frivilligt" eller af egen förskyllan är naturen "underkastad fåfängligheten," utan "i ett hopp, att äfven hon skall varda frigjord från förgänglighetens tjänst till Guds barns herrlighets frihet." "Ty vi veta, att all skapelsen medsuckar och medängslas allt intill nu, och icke allenast den, utan ock vi sjelfve, som hafva andens förstling, äfven vi sucka inom oss sjelfve och vänta på barnskapet, på vår kropps förlossning." Allt i sinneverlden trånar efter befrielse från synd och död. All ting längtar efter *all tings återställelse*.

Denna återställelse är ock af Gud förberedd och förutbestämd i skapelsens förstfödde. Genom uppenbarelsen af mensklighetens urbild skall menskligheten förnyas. Såsom den jordiske Adam, vår köttslige stamfader, vardt för släktet till en sinlig lifskraft, skall den himmelske Adam, vår andelige stamfader, varda för släktet till en lifgifvande ande. (Ἐγενετο ὁ πρῶτος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος

Ἄδαν εἰς πνεῦμα ζωοποιουν, 1 Kor. 15, 45). Såsom synd och död kommo genom den människa, i hvilken skapats släktets kroppsliga och psykiska element, skola nåd och lif komma genom den människa, i hvilken andarne före kosmos' grundläggning voro skapade — de skola i henne varda en ny skapelse. Såsom vi burit den förras bild i en sinlig lekamen, skola vi i en andlig lekamen bära den senares. Såsom genom den förra det oförgångliga vardt iklädt förgänglighet, skall genom den senare det förgångliga iklädas oförgänglighet. Kristus, som i sin första tillkommelse genom lidanden och död grundlagt Guds rike, skall efter sin återkomst regera, tilldess han lagt alla fiender till sin fotapall; alla onda makter skola omintetgöras, slutligen sjelfva döden upphävas, och sedan Gud sålunda genom och i Kristus åt sig återsammanfattat allt, skall denne öfverantvarda riket åt Fadren och Han vara allt i allom (1 Kor. 15, 22 ff.). Dermed är all tings återställelse fullbordad — verldsdramats ändpunkt sammanknuten med dess begynnelse. Mellan båda ligger gudsbelätets i människan utveckling genom friheten, synden och frälsningen från anlag till etisk fulländning.

Som bekant, var Paulus bland apostlarne den, som klarast och följdriktigast uppfattade den messianska frälsningen som verldsfrälsning och kristendomen som verldsreligion. Den försakelsens kraft, hvarmed han öfvervann sina från barndomen inplantade, den fariseiska sjelfkänslan och den judiska stoltheten så smekande föreställningar, som ville åt "Abrahams barn" för alltid bevara en, så att säga, aristokratisk och privilegierad ställning i den religiösa verlden; det med den djupaste ödmjukhet underbart parade andliga hjeltetmod, han ådagalade, idet han upphäfde den

judiska rituallagen och sålunda bröt med arfmeningar och sedvanor, hvilka egde en omätlig helgd i hans landsmäns och trosbröders hjertan och punktligt iakttogos till och med af Jesu öfrige apostlar och närmaste fränder; den hänförelse och ihärdighet, hvarmed han egnade sig särskildt åt hedningarnes omvändelse, hans lefnads hela storartade och egendomliga verksamhet förutsätter en med hans personlighet fullkomligt införlifvad *verldsåskådning*, förutsätter ett tankesystem, omfattadt med den djupaste öfvertygelse, hvarur hans handlingar följdriktigt flutit. Och i sjelfva verket: då Paulus, i kamp med sina medapostlars mer trångsinta uppfattning af evangelium, förnekar, att frälsningen är bunden vid lag och nationalitet och öfver hufvud vid förhållanden, som endast tillhöra sinneverlden; då han "mot Abrahams barn efter köttet" ställer "Guds söner efter anden genom tron på Kristus;" då han förklarar, att "här är icke jude eller grek, här är icke träl eller fri, här är icke man eller qvinna, ty alla ären I en i Kristus Jesus" (Gal. 3, 28); då han inskärper, att "ingen åtskilnad är emellan jude och grek, ty en och samme är allas herre, rik för alla, som åkalla honom" (Rom. 10, 12), att "i Kristus Jesus är hvarken omskärkelse något eller oomskurenhet, utan en ny skapelse" (Gal. 6, 15) — månne då icke enhvar, som bemödat sig om en inblick i den store aposteln tankeverld, finner detta vara den nödvändiga slutsatsen ur och praktiska tillämpningen af den verldsåskådning, hvars grunddrag, såvidt som de röra vårt ämne, här ofvan äro tecknade? Om de genom den jordiska födelsen förmedlade relationerna, nationaliteten, släkten, könet o. s. v., endast hafva en timlig betydelse, endast tillhöra "köttets" verld, så förlora de ock all vikt inför det stora ur-mysteriet,

att menniskoandarne äro alla af En och före tidernas begynnelse varit i mensklighetens urbild skapade. Från en sådan synpunkt kan judendomen, som binder frälsningen vid en viss folkstam och en för denna folkstam stiftad lag, icke vara den högsta religionsformen, utan endast en förberedelse dertill och dess lag endast en tuktomästare till Kristus. Den fullkomliga religionen måste bygga icke på människoslågtets timliga splittring, utan på dess ursprungliga andliga enhet. Dess mål måste vara att återställa denna enhet genom att förkunna allas brödraskap och möjligheten af allas fria barnaförhållande till Gud i kärleken. Likasom det preexistenta logos var före tidernas begynnelse det enhetsband, som sammanhöll andeverlden, så är nu Kristus den kraft, i hvilken enheten kan återvinnas, det gemensamma barnskapet återupprättas. — Den sublima uppgift Paulus förelade sig och de öfvermenskliga ansträngningar han gjorde för att af alla folk och tungomål i Kristus uppbygga ett mensklighetens tempel, en andlig lekamen, i hvilken alla atomer skola genom tron förenas till ett gemensamt lif i kärleken, grundade sig på den tanke, att verldsförnyelsens mysterium är återställelsen och tillika det sedligt-religiösa förverkligandet af människoslågtets ursprungliga enhet i Kristus. *Paulus' universalism har, teoretiskt, sin yttersta rot i hans tro på menniskoandarnes preexistens i mensklighetens urbild.*

Från den judisk-alexandrinska teosofien, särskildt sådan hon träder oss till möte hos Filo, skiljer sig Paulus redan vid första jämförelsen genom antagandet, att logos kunde och måste förkroppsligas*), samt genom den livvande,

*) Filo, som förflygtigade det absoluta gudsbegreppet till ett bestämmingslöst vara (το ὄν), måste, för att återgifva det innehåll och

Paulus' alla tankar och känslor beherrskande tro, att logos redan personligen uppenbarat sig i sinneverlden och efter Guds rådslut fullgjort sitt frälsningskall. Men Paulus' tankar äro en fortlefvande världshistorisk makt; Filos tillhöra länge sedan det förflutna. Den påpekade skiljaktigheten emellan båda har sin grund i en djupare olikhet, som också bestämmer det sedligt religiösa värdet af bådas tankebyggnader. Hos Filo är (såsom jag i nästföregående not påpekat) Gudsbegreppet förflygtigadt till ett bestämningslöst vara; hos Paulus är Gudsbegreppet, likasom hos hans herre och mästare, ett fullt konkret och personligt. Hos Filo är "logos" eller "sonen" en föreställning med dimmiga konturer, som förgäfves eftersträfvar begränsning och klarhet; och ehuru logos af Filo kallas den himmelska urmeniskan, gör dock den alexandrinske teosofen intet allvar af hans mänskliga personlighet. Att denna töckenbild icke kunde framträda i sinneverlden och utföra ett särskildt kall i historien, följer redan af hans tvifvelaktigt personliga natur, men omöjliggöres äfven af Filos föreställning om materien som källan till det ofullkomliga. Hans "nedstigande i sinneverlden" skulle för Filo inneburit en besmit-

religiös betydelse, uppfatta logos såsom den sig uppenbarande Guds utträdande ur den abstrakta urgrunden, och i monoteismens intresse sammanhålla gudsbegreppet och logos-begreppet såsom väsendtligen enade. Det låg fördenskull fjärran från Filo att antaga, att logos kunde förkroppsligas. Paulus åter, hvars absoluta gudsbegrepp tillika är ett konkret och personligt, kan från detta afsöndra logos-begreppet såsom en relativt själfständig personlig potens, som, i likhet med alla i honom innefattade ändliga personliga potenser, hvilkas urbild han är, kunde och måste realisera sig i sinneverlden, samt sålunda med logosbegreppet äfven förena begreppet af en personlig Messias, en i historien framträdande världsförsonare.

telse. Enligt honom sky de heligaste och renaste andarne beröringen med materien. Enligt Paulus och Hebreerbrevet deremot är det *barnen* i det himmelska fadershuset som iklädas kött och blod, hvarför också Kristus vardt delaktig af en timlig lekamen, emedan han i allt skall vara sina bröder lik. Men ett ursprungligt *barnaslag* i människornas förhållande till Gud och ett ursprungligt *broderskap* i människornas förhållande till hvarandra förutsätta ett system af verkliga *personligheter* i den absoluta personligheten, Gud. Hos Filo ha vi öfver allt att göra med ofullgångna abstraktioner, hos Paulus med personliga verkligheter. Och de följder, som af denna skilnad dem emellan uppstå för etiken och religionen, äro omätliga.*)

*) I sin afhandling "*Striden om Kristi gudom mellan hr V. Rydberg och biskop Beckman*" har professor Nyblæus som en bristfällighet i de förra upplagorna af detta mitt arbete påpekat, att jag åtnöjt mig med att endast i förbigående och i en not (nämligen den ofvanstående) hafva vidrört skilnaden mellan Filos verldsåsigt och Paulus'. Noten är dock icke det enda ställe, der denna skilnad framhålles. Äfven i texten (sidd. 228 och 230 i tredje upplagan) har jag påpekat, att "abstraherandet har i den judisk-alexandrinska filosofien en öfvervigt, som kränker den religiösa känslans behof af det konkreta och sant personliga," samt att "det konkreta har i Paulus' system fått ut sin rätt." En närmare jämförelse mellan Filo och Paulus syntes mig ligga utanför mitt arbetes plan, inom hvilken det deremot tydligen låg att hänvisa på vissa öfverensstämmande punkter, emedan de slutsatser, som af dessa måste dragas, voro af mina motståndare lemnade utan tillbörligt afseende. Jag trodde mig dess hellre kunna förfara så, som min afhandling *Om människans förut-tillvaro* genom hela sin framställning af Paulus' tankebyggnad bär vitne om det stora afståndet mellan honom och Filo. Måhända yppar sig äfven i sjelfva formen för denna framställning något af den beundran och kärlek, hvarmed jag föröjupade mig i den store

Men denna det paulinska systemets sjelfständighet gör det dock icke till en enstaka, pragmatiskt oförklarlig företeelse. Tillika med den judisk-alexandrinska spekulationen, som är det närmaste utvecklingsskedet till Paulus' system,

apostelns verldsåskådning, och sådana känslor egnas icke gerna åt annat än skapelser af innerlighet och originalitet. Icke dess mindre är prof. Nyblæus' anmärkning befogad. Den polemik, som min skrift föranlett, har öfvertygat mig, att åtskilliga å mina motståndares sida yppade missförstånd, som visserligen med god vilja kunnat undvikas, skulle förlorat äfven skenet af ursäktlighet, om jag ej endast i spridda uttryck eller medelbart genom sjelfva expositionen af det paulinska systemet, utan äfven genom att klart belysa den innersta differenspunkten och den från denna punkt utgående och ständigt sig vidgande klyftan, hade ådagalagt den paulinska teosofiens olikhet med den filoniska. Jag godtgör nu på bästa sätt denna försummelse, då jag ur prof. Nyblæus' afhandling anför följande stycke:

”Änskönt Pauli lära om Kristus såsom universalmänniskan säkerligen har sin förutsättning i Filos lära om logos, så kan skiljaktigheten dem emellan icke rätteligen anses bestå blott däri, att Paulus är öfvertygad, att logos måste förkroppsliga sig och redan uppenbarat sig i sinneverlden. Den djupaste skiljaktigheten emellan Filo och Paulus, den skiljaktighet, som ligger till grund för alla andra, består däri, att Gud för den förre är den till sitt väsende ”obekante,” för den senare den rent andlige och personlige. Det är ytterst denna olikhet, som ställer Filo på antik grund, Paulus på kristlig. Ty kristendomens princip ligger i medvetandet om Guds rena andlighet eller absoluta personlighet. Vore Gud icke rent andlig eller vore han ej sjelfva den absoluta personligheten, så skulle han ej kunna vara det i och för sig själft goda och efterträfvansvärda. Det i och för sig själft goda kan nämligen icke vara någonting annat än det personliga lifvet i sin fulla sanning och rena harmoni eller den i alla afseenden fullkomliga saligheten. Vore Gud ej det i och för sig själft goda, så skulle det ej kunna vara vår pligt att älska honom öfver all ting. Kristendomens andra bud, att vi skola älska vår nästa såsom oss sjelfva, hvilat ytterst på samma för-

låter sig detta hänföra till den idériktning, som, i sin flodbädd upptagande tillflöden från öster- och vesterlanden, genomströmmade den gamla världen allt ifrån århundradet före Kristus intill den antika kulturens undergång, och hvars mångfaldigt skiftande företeelser man sammanfattat under namnet *den religiösa platonismen**). I den judisk-

utsättning. Det kunde ej vara vår pligt att älska hvarandra inbördes eller befrämja hvarandras ändamål, om ej alla människor stode i det inre (andliga) och organiska sammanhang med hvarandra, att den ena ej kunde verka för sitt eget sant mänskliga ändamål utan att tillika verka för alla andras, och ej verka för alla andras utan att tillika verka för sitt eget. Men en sådan de mänskliga individernas organiska närvaro i hvarandra förutsätter, att de, om de fattas i sin sanning och fullkomlighet, äro rent andliga väsenden, hvilket de ej kunde vara, om de ej i Gud hade en rent andlig princip (om de ej vore delaktige af Guds rent andliga väsende, eller om de ej vore Guds söner eller barn i metafysisk mening). Då nu ock slutligen mänsklighetens organiska karakter ligger till grund för nödvändigbeten att såsom centrum för mänskligheten tänka sig en högsta mänskliga personlighet, hvars positiva bestämningar eller organ alla öfriga mänskliga individer äro, så kunna vi däraf finna, att kristendomens grundsanningar rätteligen kunna betraktas såsom nödvändiga följder af dess yttersta princip eller af läran om Guds rena andlighet eller absoluta personlighet, äfvensom att det först ifrån kristendomens ståndpunkt konsekvent kan blifva fråga om en ideal- eller universalmänniska. Om en dylik lära förut förekommit, så kan den blott hafva karakteren af en mer eller mindre ofullkomlig aning eller antecipation.“

*) Beträffande frågan om ett pragmatiskt sammanhang mellan den paulinska kristendomen och den helleniska teosofien bör man erinra sig, att under århundradena närmast före kristendomens uppkomst hade, särskildt i gränslanden Mindre Asien, Syrien och Egypten, öster- och vesterlandets bildningselement så inträngt i hvarandra, att ett medvetet åtskiljande mellan dem då ännu knappt är att förutsätta. Hellenen, som föraktade barbaren, insöp omedvetet de orien-

alexandrinska filosofien genomtränga de helleniska och judiska elementen på ett ömsesidigt luttrande sätt hvarandra, men hafva ännu icke kommit till jämvigt: abstraherandet har der ännu en öfvervigt, som kränker den religiösa

taliska idéer, hvilkas utbredning främjades af tidens skaplyune; den hellenistiske juden å andra sidan betraktade den platonska filosofiens hufvudsatser rent af som härflutna ur den mosaiska uppenbarelsen, och sjelfve de palestinensiske fariséerna, som skulle vara de egentliga representanterna för en på nationel grund stående judendom, hade ingalunda förblifvit oberörde af grekisk bildning. Den palestinensiska fariséismen på Jesu tid bedömes alldeles falskt, om man, såsom vanligen sker, identifierar honom med judendomen sådan han utvecklade sig i Babylonien under och efter den talmudiska tiden, då man, *i medveten motsats till kristendomen*, sådan den genom Paulus gestaltat sig, utspann rituallagen i de finaste trådar och, *i medveten motsats till vesterlandets filosofi*, ur den judiska idékretsen aflägsnade just de [platonska] element, af hvilkas jämningsförlopp man såg den kristliga dogmbildningen så väsentligt bero, och hvilkas bibehållande så lätt kunnat slå nya bryggor öfver från den mosaiska religionen till den kristna. (Att talmudisterna derutinnan handlade med riktig instinkt bevisas af den märkvärdiga omständighet, att sedan nyplatonska element genom den mot talmud fiendtliga kabbalan i en långt senare tid åter fått burskap inom judendomen, detta främjade den frivilliga öfvergången från mosaismen till kristendomen.) De skriftlärde, med hvilka Paulus såsom rabbinlärjunge i Jerusalem kom i beröring, hade en helt annan bildning än de senare skriftlärde, som utgingo från de talmudiska högskolorna i Sura och Pumbedita. De senare voro lika obekante med som fiendtlige emot allt hvad grekisk filosofi och literatur heter; af de förres bildning och själsriktning ega vi deremot en i historiens klara belysning stående typ i historieskrifvaren Josefus, som, född i Jerusalem af presterlig släkt och uppfostrad i den strängaste fariséism, var en nationaljude af äktaste skrot och korn och en af hufvud-uppviglarne i den resning mot romarne, som medförde Jerusalems förstöring, men icke dess mindre var förtrogen med grekisk bildning och, ehuru icke ett

känslans behof af det konkreta och sant personliga, hvarjämte det specifikt judiska och nationella eger en så stor betydelse, att man icke vill uppgifva ett iota af rituallagen; ja hela den filosofiska rustning, hvori den alexandrinske

spekulativt hufvud, särdeles hemmastadd i den alexandrinska literaturen, såväl den judiska som antijudiska, hvilket bland annat bevisas af hans apologi "Om judiska folkets ålder," som han slungade mot alexandrinen Apions smädeskrift mot judarne.

Äfven om Paulus hade varit palestinensisk jude och hans uppföstran helt och hållet palestinensisk-rabbinsk, skulle således hans systems frändskap med den judisk-alexandrinska teosofien, och genom denna med den religiösa platonismen öfver hufvud, ingalunda varit så alldeles obegriplig. Nu deremot voro hans lefnadsförhållanden sådana att det förunderliga icke kan vara, huru han blifvit bekant med helleniska eller judisk-helleniska idéer, utan snarare, huru någon kan anse det möjligt, att denna liflige, kunskapstörstande och med dialektisk kraft begåfvade ande af dem skulle förblifvit oberörd. Man bör erinra sig, att han föddes icke i Palestina, utan i den förnämsta brännpunkten för grekisk bildning i Mindre Asien, i den rika, med Alexandria i lifligaste handels- och idéförbindelse stående ciliciska staden Tarsus, som vid Kristi tid var så ryktbar för sina vetenskapliga inrättningar och sitt lärda lif, att Tarsus då ansågs just i det afseendet stå främst af alla grekiska städer, ja öfverträffa sjelfva Athen och Alexandria. I denna stad tillbragte Paulus sin barndom och en del af sina ynglingaår i skötet af en familj, som måste egt en ansedd ställning, emedan hon var i besittning af romerska medborgarrätten, ett då ännu i österlandet temligen sällsynt privilegium, som icke kunde förvärfvas utan för utomordentliga förtjenster om staten eller för en stor summa penningar (jämför Apostl. Gern. 22, 28). Då han från Tarsus sändes till Jerusalem, för att der studera till rabbin, vardt han lärjunge af den med hellenisk visdom och judisk-alexandrinsk spekulatation bekante Gamaliel och anslöt sig utan tvifvel till någon af de många hellenistiska synagogor, som funnos i Judéens hufvudstad. Efter sin plötsliga omvändelse begaf sig Paulus till Arabien, der de alexandrinske judarne hade kolonier och drefvo liflig handel, och det var derifrån han, med grundlinierna till en

judendomen uppträder, synes vara påtagen endast för att skydda de yttre formernas bestånd: man vill inlägga i dem en ursprungligen främmande, allmängiltig betydelse, för att med dem försona tidsmedvetandet, som sträfvat utöfver

kristologi, hvars oberoende af de egentlige apostlarnes undervisning han flerstädes starkt betonar, återvände till Syrien och sedermera till Tarsus, efter att hafva gjort endast ett flygtigt besök i Jerusalem. Hans från Tarsus började missionsverksamhet bemöttes af apostlarna med misstänksamhet och ovilja, men fann deremot sitt förnämsta och mest talangfulla understöd i en lärd och värtalig alexandrinsk jude, densamme Apollos eller Apollonius, som han i sina bref omtalar med stort erkännande, och hvars inflytande särskildt på församlingen i Korint synes hafva varit lika stort som Paulus' eget. Alla dessa omständigheter antyda, att den inre frändskapen mellan paulinismen och judisk-alexandrinska spekulationen äfven haft sin yttre förmedling.

Men vi kunna gå ett steg längre. Paulus' bekantskap med hellenisk visdom inskränkte sig icke till den judisk-alexandrinska formen deraf. Han egde åtminstone en dilettantmessig kännedom äfven af den rent grekiska literaturen. Spår deraf återfinnas i hans tal och bref. I sin predikan till folket i Athen yttrar han bland annat (Apostl. G. 17, 28): "Ty i honom (Gud) lefva, röras och äro vi, såsom ock någre af edre skalder hafva sagt: ty vi äro äfven hans slägte (του γαρ και γένος ἐσμεν)." Paulus anför här en strof ur dikten "Fainomena" af grekiska skalden Aratus (född i 3:dje århundradet före Kristus uti Paulus' födelsebygd Cicilien), hvilken strof der läses i följande sammanhang:

Ex dios ἀρχωμεθα, τον δ' ουδεποτ' ἀνδρων ὤμεν
'Αρρητον' μεσαι δε dios πασαι μεν ἀγυιαι,
Πασαι δ' ἀνθρωπων ἀγοραι, μεστη δε θαλασσα
Και λιμενες, παντη dios κεχρημεθα παντες
Του γαρ και γένος ἐσμεν...

Såsom läsaren finner, är citatet i Paulus' tal, ehuru gjordt ur minnet, ordagrant riktigt; γαρ och και hafva synbarligen för meterns skull fått följa med, fastän de ej stå i tankeförbindelse med hans föregående ord. Än mer: då Paulus yttrar: "såsom någre af edre skalder hafva sagt," visar han sig veta, att samme tanke, som ha-

nationella skrankor och vill afkasta urvuxna religiösa sedvanor. I Paulus' system deremot har det konkreta fått ut sin rätt och de nationella skrankorna blifvit nedbrutna. Man gifver hans tankebyggnad sin rätta plats och tiller-

anför från sin landsman Aratus, i nästan samme ordalag förekommer äfven annanstädes inom grekernas litteratur, och denna omständighet ensam för sig yppar en icke ringa beläsenhet i densamma. I sjelfva verket träffar man de af Paulus citerade orden äfven hos Kleantes (stoisk filosof i 3:dje århundradet före Kristus) i hans "Hymn till Zeus," som börjar sålunda:

Κυδιστ' ἀθανατων, πολυωνυμε, παγκρατες αἰεὶ
 Ζευ, φυσεως ἀρχηγε, νομου μετα παντα κυβερνων,
 Χαῖρε' σε γαρ παντεςσι θεμις θνητοισι προσαυδαν
 Ἐξ σου γαρ γενος ἐσμεν...

Parallelställen till orden "i honom lefva, röras och äro vi" finnas likaledes i den grekiska profänlitteraturen, och för öfrigt kan man säga, att hela det fragment, som Apostlagerningar meddelar oss af Paulus' tal på areopagen, utgör såväl till innehåll som form ett vitnesbörd om bekantskap med helleniska idéer. (Anmärkningsvärdt är ock, att Apostlagerningar låter epikureiske och stoiske filosofer, men icke platonske, disputerar med Paulus.)

Härtill kan läggas, att man i 1 Kor. 15, 33 finner följande vers:

φθειρουσιν ἡθῆ χρησθ' ὁμιλῖαι κακαὶ

som är hemtad ur lustspelet "Thais" af grekiske skalden Menander (född 342 före Kristus), samt att brefvet till Titus (hvars äkthet försvaras af Reuss m. fl.) innehåller följande hexametriskämtvers öfver kreterna:

Κρητες δεῖ ψευσαι, κακα θηρια, γαστερες ἀργαι,
 ("Kreter ljugare städs, odjur, onyttiga bukar".)

Denna vers tillskrifves Epimenides och skall hafva stått i den förlorade skriften "περὶ χρησμων." Emot samma, i den gamla litteraturen i allmänhet illa omtalade öfolk har Kallimakus riktat en strof, som likaledes börjar med orden Κρητες δεῖ ψευσαι. Att versen icke såsom ett allmänt gängse ordspråk af okänt ursprung hade kommit till Paulus, utan att han tvärtom ganska väl kände hvarifrån den förskrifver sig, bevisas deraf, att han såsom dess författare an-

känner honom sin rätta betydelse, då man säger, att han gifvit en praktisk lösning af det stora problem, som utgjorde den religiösa platonismens centralfråga, nämligen verldsförsoningens — och en sådan lösning, som snart i två årtusenden tillfredsstält mensklighetens religiösa behof.

giver "en af dem" (kreterna), "deras egen profet." I sjelfva verket heter det, att Epimenides var född på Kreta, och den benämning af profet Paulus giver honom öfverensstämmer dermed, att han bland grekerna var berömd för sin siareförmåga och att Cicero räknar honom till dem, som profeterade i extatiskt tillstånd (*vaticinantes per furorem*).

Det finnes vidare starka skäl för det antagande, att Paulus gjort bekantskap äfven med den romersk-stoiska filosofien, sådan som denna på hans tid representerades af en man, hvars namn då var på allas läppar och af många nämndes med djup vördnad, nämligen Seneca. Om icke förr, så under sin vistelse i Rom kan Paulus svårligen hafva undgått att höra honom och hans sedelärande skrifter omtalade, och detta kan då hafva fört honom till ett studium af dessa skrifter, hvilka innehöllo så mycket, som måste anslå ett sinne sådant som hans. Redan dessförinnan hade Paulus kommit i beröring med Senecas ädelsinnade broder, prokonsuln Junius Annæus Gallio, inför hvars domstol de korintiske judarne hade instämt aposteln. Gallio afvisade anklagarne och frigaf Paulus. (Apostl. 18, 12, ff.) De många likheter, som förekomma både i tankar och ordalag mellan Senecas skrifter och Paulus' fäste redan de äldste kyrkofädernas uppmärksamhet. Tertullianus säger om Seneca, att han "*är ofta en af de våra*"; Lactantius kallar honom "*vår Seneca*," och Hieronymus upptager honom i sin förteckning på framstående religiösa personligheter. Också var ganska tidigt en föregifven brefväxling mellan aposteln och den stoiske filosofen spridd ibland de kristna. Att dessa likheter icke äro tillfälliga antages allmänt; men frågan är huru de skola förklaras. Den i äldre tider vanliga och ännu i nyare tider af De Maistre, Troplong och Amédée Fleury hyllade meningen är, att Seneca studerat de äldsta kristna skrifterna eller åtminstone skrivit under inflytandet af "den kristna luftkrets," som utbreddes af Jesu bekännare i Rom. En andra och vida sannolikare mening är, att Paulus läst skrifter af Seneca, och att många af dennes

Den religiösa platonismens grundkarakter, hvilken såsom sådan är gemensam för nypythagoreernas, de yngre platonikernas, nyplatonikernas och de judisk-grekiske filosofernas spekulation, kan på följande sätt betecknas: en

skönare och djupare sentenser, hvilkas sjelfva form gör dem särdeles egnade att fästa sig i minnet, föresväfvat Paulus, då han skrivit sina bref. Men deraf följer för ingen del, att Paulus skulle från Seneca hafva lånat något enda af de väsendtliga elementen i sin tankebyggnad, än mindre att — såsom Bruno Bauer vill — Senecas mönsterbild af en vis och dygdig människa skulle hafva befruktat Filos logoslära och dermed alstrat Nya Testamentets Messiasgestalt. Möjligt är, att Paulus sett sig om äfven i andra romerske författares skrifter. Hans ord (Gal. 7, 8): *hvad en människa sår, det skall hon ock uppskära*, har större likhet med Ciceros: *ut sementem feceris, ita metes* (De orat. 2, 65), än med Vishetsbokens: *den som sår orätt, han skall uppskära vedermöda* (22, 8). Denna likhet kan dock vara en tillfällighet.

Mången har naturligtvis helst velat tänka sig Paulus så godt som alldeles afspärrad från den grekiska teosofien och framför allt från den form deraf, som den judisk-alexandrinska riktningen föret. Man har för detta ändamål velat framdraga dels att han var handverkare, nämligen tältmakare, som svårigen haft tid och tillfälle att inhemta andra bokliga kunskaper än dem han erhöll af sina palestinensiske lärare, dels att han var farisé och såsom sådan skulle strängt begränsat sina studier inom rabbinismens omkrets. Begge dessa inkast äro utan allt värde. Äfven de förmögna judiska familjerna iakttago den kloka och vackra plägsed att låta sina söner lära ett handverk — "den," heter det bland judarne, "som ej lär sin son ett handverk, han är likasom om han lärde honom röfwareyrket" — många af judendomens förnämste skolchefer och skrifttolkare försörjde sig med sina händers arbete, hellre än att uppbära honorar af sina lärjungar, och det fans sålunda bland de mest vördade rabbinerna garfware, färgare, skomakare, väfvare, ja daglönare. Icke underligt därför att den unge Paulus, innan han lemnade fädernehemmet i Tarsus, hade fått lära det yrke, som idkades företrädesvis i Cicilien, nämligen hårväfvareyrket. Hvad åter

dualistisk motsats mellan det gudomliga och det jordiska; människan ursprungligen tillhörande den himmelska världen, men i sinneverlden en förening af dessa motsatser och hennes medvetande mellan dem splittradt; behovet af återlösning ur detta tillstånd af kamp mellan hennes högre himmelska natur och hennes sjelfviskhet; ringaktning för sinneverlden, ur hvilken den sjelfviska naturen har sin uppkomst och näring; återlösningen bestående i återförening med Gud; fördenskull ett transscendent gudsbegrepp, emedan det väsen, i föreningen med hvilket saligheten är att vinna, måste vara höjdt öfver sinneverlden och fullkomligt fritt från hennes motsatser och brister; antagandet af förmedlande krafter mellan detta transscendentia väsen och sinneverlden; askesen såsom ett medel att tillbakatränga sinlig-

hans egenskap af farisé angår, är det, såsom ofvan påpekats, ett det gröfsta misstag att tänka sig fariséism och hellenisk bildning skilda genom ett oöfverstigligt svalg. Den alexandriniske filosofen Filo ansåg sig vara och var i alla stycken en lika sträng farisé som trots någon af dem, hvilka suto i det jerusalemitiska synedriet, och bland sjelfve de palestinensiske fariséerna funnos utan tvifvel många, som, i likhet med Josefus, studerat grekiska litteraturen. Först efter templets förstörelse och sedan judarne förlorat hvarje yttre stöd för sin nationella och religiösa enhet, fick den riktning öfverhand, hvilken, för att rädda judendomen, ansåg nödvändigt att afspärra honom från allt främmande idé-inflytande, men det dröjde länge, innan detta kunde någorlunda verksamt genomföras. Sin dragningskraft på judarne förlorade den grekiska världen icke förr än hon blifvit fullständigt kristnad. Den man, kring hvilken de efter förlusten af sin nationella centralpunkt samlade sig, var en grekiskt bildad skriftlärare, Gamaliel den yngre, ättling af Paulus' lärare. Ännu i andra århundradet efter Kristus hände det, att en palestinensisk rabbin, Elisa ben Abuja, hvilken traditionen omtalar som en af sin tids förnämste skriftlärare, vardt genom sin sysselsättning med grekisk filosofi och grekiske skalder affälling från och fanatisk fiende till judendomen.

heten; möjligheten att i extasen undfå uppenbarelser från det himmelska. I sjelfva verket återfinnas alla dessa drag hos Paulus, fast i enlighet med hans religiösa medvetande mer eller mindre skarpt utpreglade. De få hos honom större eller mindre betydelse allt efter det förhållande, i hvilket de låta bringa sig till hans hufvudtanke: världsförsoningen genom den i köttet komna universalmenniskan, i hvilken andarne äro från begynnelsen skapade. Dualismen mellan det gudomliga och det sinliga, mellan anden och köttet återspeglas i alla Paulus' tankar, ehuru aldrig urartande till absolut dualism. Sinneverlden är ett land, hvori anden känner och bör känna sig främling; medan han är der, är han borta från Herren. Gudsbegreppet är transscendent, ehuru det lika litet hos Paulus som hos platonikerna och Filo utesluter tanken, att vi lefva, röras och hafva vår varelse i det högsta andeväsendet. Förmedlingen mellan den transscendente Gud och sinneverlden är i sedlig-religiös mening universalmenniskan; men äfven kosmiskt förmedlande krafter — "troner," "furstedömen" och andra ordningar — hafva i Paulus' system sin plats. Asketiska drag saknas ej heller (1 Kor. 7, 1 m. fl.), och hvad slutligen angår tron på en högre uppenbarelse i extasen, möter hon oss hos Paulus starkt utbildad och stäld i sammanhang med hans lära om den helige anden*).

*) "Jag vet en man i Kristus: för fjorton år sedan (vare sig i lekamen, det vet jag icke, eller utan lekamen, vet jag icke, Gud vet det) vardt densamme borttryckt intill tredje himmelen, och jag vet samme man... att han vardt borttryckt till paradiset och hörde utsägliga ord, hvilka det icke är lofligt för en människa att tala" (2 Kor. 12). Jämför härmed 1 Kor. 14 m. fl. ställen, som vitna om den betydelse aposteln fäste vid "tungomåls talande" och profeterande i extatiskt tillstånd. Omständigheterna vid Paulus' omvändelse vitna i samma riktning.

Som nämnt äro dessa drag för tidens hela riktning gemensamma; ja, de ega hos österlandets och vesterlandets teosofers samma anspråk på infödersrätt, men hafva under den orientaliska och helleniska kulturens förmålningsförlopp och under inflytelsen af samma religiösa behof blifvit likartadt och samtidigt utpreglade. Går man från dessa öfver till de speciellare beröringspunkter, som Paulus' system och Filos ega med hvarandra, möter man talrika sådana. Till dem höra den från platonismen ursprungligen hemtade uppfattningen af människan som enhet af ande, själ och kropp, läran om "den yttre" och "den inre människan," om "de himmelska och de sinliga människorna," om den lekamliga och den andliga döden, om det eviga lifvet, om omöjligheten för människan att genom sig sjelf varda rättfärdig eller ens att handla på fruktbärande sätt godt*), om den helige andens bistånd såsom nödvändigt i striden mot köttet, om den himmelska urmänniskan såsom den förstfödde, Guds väsens afbild, världsskapelsens förmedlare och idéernas idé, om logos' öfverstepresterliga embete, om den helgade människan såsom Guds boning och tempel — allt detta och mer anträffas i Filos skrifter, uttryckt i samma eller liknande termer. Gemensamt är äfven företrädet, som tillerkännes den lifgifvande anden framför den dödande bokstafven, samt i sammanhang härmed det berättigande, som

*) Då man hos Filo läser: "den människa som säger: jag planterar, är ofrom" (ὁ λέγων νοῦς ὅτι "ἐγὼ φύτευω" ἀσεβῆς, Leg. all. 72), erinras man om Paulus' bekännelse: "jag har planterat, Apollos har vattnat, men Gud har gifvit växten; så att hvarken den som planterar är något, ej heller den som vattnar, utan Gud, som växten gifver" (1 Kor. 3, 6, 7).

gifves den allegoriska utläggningen (jämför till ex. 1 Kor. 10, 4).

Vore nu såväl ur profanliteraturen som ur nya testamentet hvarje spår af det faktum utplånadt, att menniskoandens preexistens troddes af alla judiska sekter (med undantag af sadduceerna); ja saknades hvarje antydning om densamma i Paulus' tillfälligtvis och för stundens behof skrifna epistlar*) — så skulle ensamt för sig det här påpekade nära frändskapsförhållandet mellan paulinismen och den religiösa platonismen, särskildt sådan denna gestaltat sig hos Filo, kunna med det mått af styrka, som ett analogibevis i sådana fall eger, göra sannolikt, att denna lära dock var en af apostelns metafysiska förutsättningar, ty hon finnes i alla den utvecklingsperiodens teosofiska system och står i oskiljaktigt sammanhang med deras verldsåskådning, för hvilken deremot de båda andra, sedermera uppkomna, hypoteserna om menniskoandens ursprung, traducianismen och kreatianismen, äro till fullo främmande. Detta analogibevis må numera synas öfverflödigt, sedan det

*) Reuss ("Apostlatidens Kristendom" V.) anmärker riktigt: "I sjelfva verket äro samtliga epistlarne utan undantag ställda till personer förtrogna med de evangeliska idéerna; de äro på intet sätt ämnade att för sina läsare utgöra en första och fullständig undervisning om dessa. Dogmen nämnes fragmentariskt och allt eftersom tillfället kräver, ofta blott hänsyftas på densamma såsom på en känd sak. Den egentliga kristna undervisningen hade blifvit meddelad muntligen samt otvifvelaktigt i en sammanhängande följd, och när han skref, hade aposteln städse i tankarne behovet hos ett samtida släkte, som han kände, som han personligen hade gifvit kristendomsundervisningen, som han tid efter annan besökte, men ingalunda en framtida generation, för hvilken hans epistlar till slut blifvit det enda medlet till bekantskap med deras författare."

blifvit visadt, att såväl nya testamentet som profanliteraturen lemnar oss handgripligare vitnesbörd i den föreliggande frågan. Men utan vigt är detsamma likväl icke: dess giltighet vinner bekräftelse af kyrkans äldsta historia. Likasom Paulus' missionsverksamhet gälde den grekiska hednaverlden, så var ock hans system underbart lämpadt att eröfra den åt kristendomen. Det var en försynens skickelse, att hellenen skulle i Paulus' läror möta icke en honom fullkomligt främmande tankeverld, utan tvärtom en, i hvilken han kunde igenkänna sig och få de tillfredsställande svaren på sina egna frågor. Och att ingenting i i den undervisning, som platoniskt bildade proselyter erhö, ingenting i de kristliga skrifter, som de läste, var tillfinnandes, som kunde föranleda dem att öfvergifva filosofemet om den allmänna preexistensen, utan att tvärtom detta filosofem syntes dem fullkomligt harmoniera med de kristliga lärosatserna och af dem förutsättas och i dem involveras, det bevisas af det faktum, att den äldre kyrkans lärdate, inflytelserikaste och högst uppburne grekiske fäder och skriftställare voro anhängare af läran om den allmänna preexistensen. *Den kristna litteraturens och speculationens första blomstringsperiod sammanfaller med den kristna skolas, som enhälligt hyllade den ifrågasvarande läran.*

I tredje århundradet finna vi inom kristna kyrkan trenne föreställningssätt om menniskoandens ursprung. I sin kommentar till Höga Visan redogör Origenes på följande sätt för desamma:

”Fråga är, om menniskoanden är skapad eller icke, och, om han är skapad, huruvida, såsom några tro, hans substans är innesluten i kroppens frö, så att hans ursprung

sammanfaller med kroppens ursprung [den *traducianska* hypotesen];

eller huruvida han, skapad, kommer utifrån och förbinder sig med den i moderlifvet bildade kroppen, och, om detta är fallet, huruvida han kort förut blifvit skapad, så att nödvändigheten att lifva en kropp är att anse såsom orsaken hvarför han blifvit skapad [den *kreatianska* hypotesen];

eller om han redan från begynnelsen existerat och af en eller annan grund förenats med kroppen [läran om *pre-existensen*, Origenes' egen åsigt].“

Den förstnämnda af dessa åsikter har sin egentliga grundläggare i Tertullianus († 220). Barnets såväl andliga som kroppsliga element uppkomma, enligt honom, ur fadrens frö; människorna hafva fortplantats ur Adams ande och, slägte efter slägte, ur hvarandra, såsom vinrankan medelst afläggare (per *traducem*) ur moderstammen. Då Tertullianus uppställde denna teori, så hvarken fann eller ens sökte han något stöd för densamma i nya testamentet, hvars auktoritet han gaf en underordnad plats, utan hade grunden dertill på förhand gifven i sin materialistiska, mot hellenisk bildning och spekulativ kristendom skarpt fiendtliga riktning*). Allt verkligt är enligt Tertullianus

*) För Tertullianus, som i paradoxen: “jag tror, emedan det är skamligt, dumt, omöjligt,” gaf ett uttryck åt sin grundsats, att tron är fullkomligt oberoende af förnuftet, var filosofien, och särskildt den platoniska, en styggelse. Plato kallar han kättarepatriark, tjuf och lögnare. Det ursprungliga gudsmedvetandet förklarar han förfalskad eller utdödt i hvarje själ, som, “bildad i skolor, öfvad i boksalar, rapar upp en i akademiska trädgårdar och attiska portiker framkläckt vishet” (*quæ scholis formata, bibliothecis exercitata, academiis*

kroppsligt: Gud är ett kroppsligt väsen, den gudomlige anden en luftartad materie; materie således äfven menniskoanden, som har gestalt, längd, bredd och höjd och som då helt naturligt uppkommer tillika med kroppen, hvars grundbeskaffenhet han delar. Tertullianus' åsigt vann till en tid många anhängare inom de vestromerska församlingarna, i hvilka hans skrifter lästes; dock var det omöjligt, att hans traducianska teori kunde bestå längre än den materialistiska verldsåskådning, på hvilken hon hvilade, och deraf kom att Augustinus, med hvars arfsyndslära traducianismen så väl passar tillsammans, dock tvekade att ansluta sig till honom. Till nya testamentet, som icke känner något annat slags traducianism, än de psykiska och kroppsliga elementens (köttets) meddelande genom aflelsen, står Tertullians' hypotes i bestämd motsägelse. Också är motsatsen mellan den andliga (pneumatiska) och den sinliga (psykiska) principen i människan en helt annan hos Tertullianus än i nya testamentet. Den psykiska principen ("anima irrationalis") är för den förre icke längre en naturlig och för människan i sinneverlden nödvändig länk emellan hennes kroppsliga och hennes rent andliga faktor; utan den är ett i sig sjelft ogudligt, genom syndafallet tillkommet element, som med det pneumatiska blifvit

et porticibus atticis partem sapientiam ructat). "Hvad har," frågar han, "filosofen och den kristne gemensamt, Greklands lärjungar och himmelens? Den som fiker efter rykte och den som fiker efter lif? Ordmakaren och handlingens man? Sanningens förfalskare och dess återställare? Hennes tjuf och hennes väktare? Hvad hafva Athen och Jerusalem, hvad akademien och kyrkan med hvarandra gemensamt? Efter Kristus är för oss ingen vetgirighet mer nödig och efter evangelium ingen forskning."

af djefvulen införlifvadt. Tertullianus vill icke veta af den nytestamentliga satsen, att människan till sin helhet, till hela sin ande (πνευμα), själ (ψυχη) och kropp (σωμα) kan helgas och förvaras ostraffeliga (1 Thess. 5, 23); det psykiska måste enligt hans uppfattning döfvas genom pneumatisk extas, förlamas och, om möjligt, tillintetgöras genom vild askes. Det betänkligaste vid den traducianska hypotesen är emellertid, att den icke låter förena sig med läran om Kristus såsom syndfri utan att upphäfva läran om Kristus såsom fullständig människa, och att den, omvändt, icke låter förlika sig med den senare läran, utan att motsäga den förre. För fullständigheten af Kristi menliga natur erfordras nämligen ej blott menligt "kött," utan ock menlig ande. Var nu Kristus, oakadt den öfvernaturliga afelsen, "Davids säd efter köttet," och är, såsom traducianismen lär, människans andliga princip innesluten i den kroppsbildande säden, så måste äfven Kristi menliga ande härstamma från David och genom honom från Adam. Och voro, såsom den traducianska hypotesen förutsätter, alla menliga andar potentialiter förhanden i släktets stamfader och blefvo de nödvändigt just derigenom delaktige i hans naturs förderf, så leder traducianismen ovilkorligt till det antagande, att äfven Kristi menliga pneuma icke var fri från det ärftliga onda. Vill man, för att undvika denna konsekvens och likväl rädda en lemnig af den traducianska hypotesen, antaga, att hans andliga princip visserligen var innesluten i fröet till hans kroppsliga element, men att detta frö uppkom i den öfvernaturliga afelsen genom en *ny gudomlig skapelseakt*, så är han icke längre "Davids säd efter köttet;" han är då,

äfvén såsom människa, stäld utanför den öfriga menskligheten, och släktbandet mellan honom och denna är slitet. Vill man slutligen, för att undvika äfvén denna konsekvens, antaga, att hans menskiga pneuma omedelbart uppkommit genom en särskild skapelseakt, men att grundämnet till hans kroppslighet förefans i moderlifvet såsom en "Davids länds frukt," som således genom den obefläckade afelsen icke nyskapades, utan endast på öfvernaturligt sätt bragtes till organiserande verksamhet, så har man redan kastat traducianismen öfverbord och är inne på den kreatianska hypotesen. Om Tertullianus sjelf var medveten af dessa svårigheter, som hans teori föranledde, är ovisst; af hans skrifter finner man blott, att han yttrar sig sväfvande i fråga om tillvaron af en mensklig pneuma i Kristus. Han säger visserligen å ena sidan, att Kristus, såsom hvarje människa, bestod af två substanser: anima och caro, men å andra sidan identifierar han denna anima med den gudomliga princip, som han antog i Kristus.

Inom den grekisk-kristliga världen fick traducianismen ingen nämnvärd anhängare: den höll sig så godt som uteslutande inom vestromerska församlingens gränser och utträngdes efter hand äfvén der af den kreatianska hypotesen. Under kyrkans skolastiska period räknade traducianismen inga vänner: de skriftställare, som omtala honom, göra det blott för att förkasta honom. Så Anselm af Canterbury, Odo af Cambray, Hugo af S:t Victor och Thomas af Aquino, hvilken sistnämnde grundar sin förkastelsedom på följande skäl: "det är omöjligt, att den aktiva kraft, som förefinnes i materien, utsträcker sin actio derhän, att hon frambringar en immateriel effekt; det är klart, att den intellektiva principen i människan tillhör

en annan sfär än materien (principium transscendens materiam), ty den verkar äfven utan gemenskap med kroppen; fördenskull är det omöjligt, att den kraft, som är i fröet, är produktiv i afseende på en intellektiv princip.“

Den kreatianska hypotesen hade framför den traduci-anska det företräde, att hon tillfredsstälde det religiösa behofvet af att tänka sig menniskoanden immateriel och utgången ur en Guds omedelbara skapelseakt. Men tydligt är, att äfven kreatianismen, som helt naivt låter "nödvändigheten att lifva en kropp" vara orsaken till att Gud skapar en menskelig ande — som sålunda gör det kroppsliga till det primära och förorsakande, det andliga till det sekundära och förorsakade, och som alldeles tillspillogifver idéen af en i sig sluten systematisk skapelse — tydligt är, att icke heller denna hypotes kunde vinna insteg hos de hellenisk-kristne tänkare, hvilkas bemödanden utgingo på att spekulativt fördjupa och organiskt ena de nya religiösa begreppen. Alla desse hyllade läran om menniskoandens preexistens, och denna lära förblef herrskande inom den helleniska kyrkan, sålänge den kristna spekulationen egde friskhet och skapande kraft, och innan det flytande sammanhanget mellan henne å ena sidan samt kristendomens genetiska förutsättningar och urkunder å den andra förstelnat i de kristalliniska fällningar, som de ekumeniska mötena afsatte. Först en längre tid efter det nicænska mötet började kreatianismen varda förherrskande äfven i den österländska kyrkan. Den nytestamentliga kristologi-ens undanskjutande medförde nämligen nödvändigt en förändring äfven i det antropologiska åskådningssättet. Sedan Kristus blifvit förklarad för absolut Gud, för den med fadren i allo jämlike andre personen i gudomen, hade det

mänskligas sfär och messiasbegreppets fallit isär, och medan man utvidgade den senare i oändlighet, drefs man af konsekvensen att inskränka den förra så mycket som möjligt. Sedan man antagit tvenne pneumata i Kristi personlighet, en gudomlig och en mänsklig, ville man ej heller gerna tänka sig dem begge preexisterande, ty deraf hade till de svårigheter och orimligheter, med hvilka kristologien genom kyrkomötenas symbola var belamrad, kommit ytterligare nya svårigheter, nya orimligheter, nya frågor sådana som till ex. den, huru Kristi mänskliga pneuma i preexistensens tillstånd förhöll sig till hans gudomliga pneuma, med hvilken den sedermera under jordelifvet och i postexistensens tillstånd skulle vara oskiljaktigt och evigt förenad. Förden skull finner man, att den kreatianska hypotesen, ehuru aldrig officiellt förklarad för den enda renläriga, hade i femte århundradet förvärfvat ett slags kyrklig hallstämpel, så att de vesterländske lärarne Hieronymus († 420) och Leo († 461) kunde kalla det för "ecclesiasticum" och för "catholica fides," att "Gud dagligen tillverkar själar" (quod quotidie Deus fabricatur animas). Kreatianismens framgång motverkades föga eller intet af den omständighet, att hon icke kunde finna något stöd i nya testamentet. (Detta erkändes af Augustinus, och Hieronymus visste intet annat råd än att tolka Joh. 5, 27: "min fader verkar intill nu," med: "min fader tillverkar dagligen människosjälar.") Färligare för hypotesens anseende skulle det hafva varit, om man hade kommit till medvetande deraf, att hon var omöjlig att förena med den kyrkliga föreställningen om en *människoandarnes* försämring genom Adams syndafall, ty enligt kreatianismen är hvarje mänsklig pneuma lika omedelbart som Adams skapad af Gud, och förklarade man

Adams ursprungliga fullkomlighet dermed, att hvad som omedelbart skapas af Gud måste vara godt och fullkomligt, så måste detta, på kreatianismens ståndpunkt, gälla i lika mån om alla menniskoandar. Men denna konsekvens kom ej i dagen, och kreatianismen kunde således, obehindrad af densamma, intaga den plats inom kyrkans föreställningskrets, som den förändrade kristologiens intressen anvisade honom. Det oaktadt hyllades läran om den allmänna preexistensen af utmärkte lärare ända till den patristiska tidens slut och den antika kulturens fullständiga undergång*). Det är anmärkningsvärdt, att det sista stora namn, som den patristiska perioden erbjuder, är namnet på en pre-existentian: den djupsinnige mystikern Maximus bekännaren († 662), samt att det första och i sjelfva verket mest

*) Icke preexistensläran såsom sådan, utan blott dess orige-neiska form drabbades af det fördömlse-edikt, som kejsar Justinianus utslungade mot kyrkofadern Origenes tre hundra år efter dennes martyrdöd för kristendomen. (Han dog af misshandlingar, som han måste undergå vid förföljelsen mot de kristne under kejsar Decii regering). Origenes' lära om ett menniskoandarnes syndafall i preexistensens tillstånd väckte redan i hans lifstid någon anstöt och bestreds af bland andra biskopen Methodius, som sjelf var pre-existentian.

Som ett bidrag till preexistenslärans historia, hvilket antyder hennes ställning till den kyrkliga uppfattningen i början af 5:te århundradet, förtjenar omnämnas, att då den nyplatonska filosofinnan Hypathias lärjunge, den rikt begåfvade Synesius, efter att hafva blifvit vunnit för kristendomen, vigdes till biskop i Ptolemais, afgaf han på förhand den förklaring, att han icke ville öfvergifva sin öfvertygelse om sanningen af läran om den allmänna preexistensen. Förklaringen lade intet hinder i vägen för hans beklädande med det biskopliga embetet, men redan den omständighet, att han afgaf en sådan, bekräftar, att den kreatianska hypotesen då ansågs som den egentligt kyrkliga.

lysande namnet inom den skolastiska är likaledes en pre-existentials, nämligen Johannes Scotus Erigenas († omkring 875). Med Erigena slocknade på historiens himmel det sista bleka återskimret af den undergångna hellenisk-kristliga bildningen. Mellan honom och den andre store skolastikern Anselm ligga två hundra år af fullständigt mörker och barbari.

Det vore fullkomligt oriktigt, om man antog, att den alexandrinsk-kristna skolans fasthållande vid läran om den allmänna preexistensen hufvudsakligen berodde af ett *yttre* inflytande på densamma, nämligen från den *hednisk-platonska* eller *nyplatonska* teosofiens sida. Från det första ögonblick kristendomen uppträder spekulativ och med grunddrag till en systematisk gestaltning, finna vi såväl i hans antropologi som i hans logos-lära element af hellenisk spekulativ, hvilka ega samma anspråk på apostolisk ursprunglighet som hans ur judendomens mark uppvuxna idéer. Det är dessa visserligen, såsom vi nämnt, helleniska, men icke förty äkta nytestamentliga element, sådana som de i Paulus' tankebyggnad, i Hebreerbrevets metafysiska förutsättningar och

de johanneiska skrifternas logos-lära mer eller mindre utpreglade och omgestaltade förefinnas, hvilka *inifrån* reagera på de alexandrinske kyrkofädernas och kyrkolärarnes antropologi och kristologi. Preexistensbegreppet anbefalde sig åt desse män ej blott genom sin djupa spekulativa halt, utan ock genom sitt inre sammanhang med den evangeliska verldsåskådningen. Traducianismen och kreatianismen innehålla hvar för sig under sina bräckliga omhöljen en riktig tanke, och båda dessa äro i preexistensläran förenade. Då nämligen traducianismen kan så förstås, att alla släktled voro till potentialiteten förutinbegripna i den första men-

niskan, så hvilar denna föreställning på den sanne tanken af *en skapelsens ursprungliga enhet och afslutenhet*. Och då kreatianismen förvisar traductionen till sinneverldens sfär, med andra ord, inskränker den till det psykiska och kroppsliga, men låter anden uppstå genom en Guds omedelbara skapelseakt, så erkänner han dermed *menniskoandarnes originalitet och oförmedladt gudomliga ursprung*. I preexistensläran fullständiggöra och sammansmälta med hvarandra dessa sanningar på ett sätt, som inifrån förklarar hela komplexen af kristliga idéer. Preexistensläran förutsätter en idéverld och en sinneverld och finner denna förutsättning bekräftad i nya testamentet. Hon förutsätter en mensklighetens urbild i idéverlden och en hennes afbild i sinneverlden, urbilden och afbilden förhållande sig till hvarandra såsom det andliga till det sinliga, och hon återfinner denna förutsättning i Paulus' älsklingslära om den himmelske och den jordiske Adam. I det hon förlägger skapelsens ursprungliga enhet och afslutenhet till idéverlden, blir den sanna universalmenniskan icke den jordiske Adam, utan den himmelske, och hon återfinner detta antagande i Paulus' lära om den förstfödde såsom menniskoandarnes prototyp, i och till hvilken desse äro "skapade." Gentemot honom såsom stamfader till det andliga i menniskoslägtet återfinner hon den jordiske Adam såsom stamfader till det köttsliga: den senare är begynnelsepunkten till utvecklingen i sinneverlden; den förre är vändpunkten och slutpunkten. Försoningen, som förnufts nödvändigt sker igenom den himmelska menniskan, får härmed ock betydelsen af en den splittrade skapelsens återsammanfattning i den samme, i hvilken hon egde sin öfversinliga enhet, och som sålunda i djupaste mening är skapelsens begynnelse och

fulländning, dess *a* och *o*. Känslan af sinneverldens otillräcklighet, skapelsens trängtan att befrias ur förgängelsens bojar, striden i människan mellan det andliga och det köttliga — allt detta tränger till den förklaring, som preexistensläran erbjuder. Menniskolifvets, släktets såväl som den enskildes, historia varder genom henne en begriplig utveckling från preexistenta anlag genom sinneverldens frihetsskola till de förverkligade anlagen i postexistensens tillstånd. Tron på ett sådant tillstånd, hoppet om personlig odödlighet anknyter sig följdriktigt endast till den lära, att andens ursprung är i en öfver tiden och rummet upphöjd verld. Att slägtenas kedja i sinneverlden icke fortskrider i det obestämda eller oändliga — en tanke, som skulle göra individet betydelselöst — utan att tvärtom historien enligt kristendomens urkunder har en slutpunkt, bakom hvilken afelsen och döden och tiden upphöra, detta har sin enda förklaring i denna samma preexistenslära, som förkunnar skapelsens systematiskhet och afslutenhet och gör sinneverlden endast till en utvecklingsskola för andarne, en skola, som stänges, när hon uppfyllt sin bestämmelse. Verldsförnyelsen (återuppståndelsen) i Kristus blir en reflex af den ursprungliga verldskapelsen i honom: den fortskrider systematiskt genom varelsernas olika ordningar eller härskaror (ταγματα 1 Kor. 15, 23); såsom Kristus var i preexistensen icke den ende, men den förstfödde och främste, så är han det äfven i uppståndelsen (1 Kor. 15, 20, 23 m. fl. ställen), "på det han skall vara den förste i allt," och de som närmast följa honom i uppståndelsen äro desamme, som "före eviga tider" voro "förutbestämda" och "utvalda" till detta företräde. Sjelfva möjligheten att redan i sinneverlden lefva ett rent andligt

samlif, ett andarnes lif den ene i den andre — ja sjelfva möjligheten af dessas återsammanfattning till en andlig lekamen i Kristus hänvisar till detta samma antagande af en mensklighetens ursprungliga öfversinliga enhet i det himmelska.

I tänkande kyrkolärares och kristliga teosofers medvetande måste sålunda den nya religiösa världsåskådningen hafva på det innerligaste sammansmält med läran om den allmänna preexistensen *). Och nekas kan i sjelfva verket

*) Några af de här ofvan angifna momenten äro ock, med hänsyn till preexistensläran, framhållna i de alexandrinske fädernas skrifter.

I det de utgingo från en förutsättning, som visserligen icke obetingadt är den vetenskapliga kritikens, men som ingen ortodox skrifttolkare kan förkasta, att nämligen det gifves en solidaritet och öfverensstämmelse emellan de olika nytestamentliga skrifternas åskådningssätt och uttryck, kunde de ytterligare hänvisa till orden "förutkänd," "förutsedd" och "förutbestämd" eller "förutbegränsad," såsom omfattande ej blott Guds presciens, utan ock dess objekts preexistens. De kunde härvid åberopa 1 Petr. 1, 20. Man betviflade nämligen icke, att Petrus lika väl som Paulus och Johannes kände och trodde på en så vigtig lära som den om Kristi preexistens. Men det enda ställe i Petrus' bref, som med säkerhet kan sägas syfta åt det preexistentiella, är 1, 20, der det om Kristus heter, att han var "förutsedd före världens grundläggning (προεγνωσμενου μεν προ καταβολης κοσμου); men uppenbarad i de yttersta tiderna." Har nu Petrus trott på en verklig Kristi preexistens, så måste också begreppet af en sådan hafva för honom legat inneslutet i uttrycket προεγνωσμενου; ja, man kunde finna detta uttryck väl och riktigt valdt, emedan det tillika hänvisar till det preexisterande väsendets metafysiska grund: det gudomliga medvetandet. Men nu äro enligt samma Petrus' bref (1, 1—2: Προς αποστολος Ιησου Χριστου εκλεκτοις... κατα προγνωσιν θεου...) och enligt Paulus (Rom. 8, 29: οτι ους προεγνω, και προωρισεν συμμορφους της εικονος του υιου αυτου...) alla utvalda likaledes

icke, att från hennes synpunkt de nytestamentliga lärobegreppen framstå i en öfverraskande följdriktighet och symmetri. Hon kunde fördenskill icke heller till fullo utträngas, förrän kyrkoläran hade alldeles lösgjort sig från de kristliga urkunderna och den apostoliska idékretsen, samt sjelfve den forskningsande blifvit qväfd och den lärda bildning gått under, hvilka erfordrades för att åter intränga i denna idékrets' metafysiska underlag*).

*) **Not till fjerde upplagan.** Med alla de företräden, som preexistensläran eger framför den traducianska hypotesen och den kreatianska, är det dock tydligt, att hon ännu, i likhet med dessa, rör sig på föreställningens område, ej på begreppets. Då preexistensläran förkunnar andarnes tillvaro som ett system i den eviga personliga urgrunden, Gud, så gör hon en ansats till en rent idealistisk verldsåskådning, men är ännu icke denna verldsåskådning sjelf. Så till ex. möter man hos äldre och nyare preexistentianer den föreställning, att detta andesystem, i stället för att vara det absoluta väsendets eviga och oskiljaktiga innehåll, har

preexisterande och föremål för nådavalet uti det gudomliga $\pi\rho\omicron\gamma\omega\varsigma$; man kunde sålunda finna sig berättigad att i uttrycken "förutbestämd" eller "förutsedd" se preexistensbegreppet inneslutet. Utan tvifvel är det på grund af ett sådant resonnemang som författaren till de under Dionysius areopagitens namn utgifna skrifterna i 5:e kap. af sin bok "Om de gudomliga namnen" yttrar, att det varandes i Gud systematiskt bestående förebilder "kallas i den heliga skrift förutbestämningar ($\pi\rho\omicron\omicron\tau\iota\sigma\mu\omicron\upsilon\varsigma$)... enligt hvilka den öfverväsendtliche (Gud) förutbestämmer allt varande och har fört det till (sinlig) tillvaro."

Att preexistensbegreppet återupplevat i åtskilliga af den nyare tidens filosofiska system torde för läsaren vara bekant. Anmärkningsvärdt är, att forskare i våra dagar, som, oberoende af metafysiska teorier, försökt på naturvetenskaplig väg genomtränga antropologiens problem, fått samma begrepp till resultat af sina undersökningar. Så J. H. Fichte och Carus.

uppkommit genom en särskild Guds viljeakt som en ideel skapelse, hvilken *föregått* och varit urbilden till det skapade kosmos. I och med en sådan uppfattning är äfven det gudomliga stäldt in i tiden.

De paulinska skrifterna (likasom de nytestamentliga i öfrigt) lemna oss i ovisshet, huruvida deras författare dragit de yttersta metafysiska konsekvenserna af sin lära om menniskoandarnas tillvaro som ett system i den Evige. Och då jag i framställningen af Paulus' tankebyggnad haft att hålla mig till hvad han uttryckligen förkunnat, men icke till de yttersta slutsatser, som af hans grundåskådning kunna utvecklas, så har jag ej heller vågat taga för ovillkorligt gifvet, att den paulinska spekulationen kommit till en ståndpunkt, på hvilken hvarje tal om "föruttillvara" och "eftertillvara" endast äro språksymboler, åskådliggörande för den i tidens och rummets former bundna föreställningen den utveckling från potentialitet till aktualitet, i hvilken menniskan och menskligheten uppfatta sitt väsen. Min återhållsamhet i detta afseende har hos en vänlig granskare af detta mitt arbete (prof. Nyblæus) föranlett det missförstånd, att jag med mina egna åsikter skulle hafva stannat på den punkt, utöfver hvilken jag icke vågat försöket att redogöra för Paulus'. Detta är dock icke förhållandet. Professor Nyblæus förklarar preexistensläran i den mening felaktig, "att hon anser evighet liktydig med föruttillvaro." Jag vill för ingen del bestrida, att det funnits och finnes preexistentianer, som begått och begå detta fel — ja, att de allra fleste göra det. Äfven Platons lära, åtminstone i sin exoteriska form, gör det, när hon antager *först* en tidlös tillvara, *derefter* en verlds- och tidsskapelse, ty dermed antager hon en Guds tidlösa existens *före* världen och tiden, hvilket innebär en motsägelse, ställer evigheten i samma plan med tiden och gör den senare antingen efterträdande den förra eller på en viss punkt inträdande bredvid henne. I Paulus' skrifter finnes dock intet, som ej förliker sig med den möjlighet, att Paulus satt preexistensen på samma linie med den jordiska tillvaran och postexistensen, d. v. s. ansett dem alla som yttringar af den menskliga uppfattningen i tidssuccessionens form af en tillvara, som från teocentrisk synpunkt är tidlös.

Om Paulus verkligen kommit till denna ståndpunkt — hvilket jag för ingen del bestrider, men ej heller kan ur hans skrifter strängt bevisa — så är det likväl tydligt, att han som folklärare valde den säkrare vägen till att varda uppfattad och förstådd, då han *icke* förkunnade sina läror i gestalten af en idealism, som skulle varit äfven den tidens skolfilosofer för hög. Och på samma gång som han här valde den säkrare vägen för att varda förstådd, valde han äfven, i det han omfattade och predikade pre-existensläran, den skönaste, som på föreställningens område stod honom öppen, och den som, visserligen bristfälligt, men likväl mindre bristfälligt än någon annan sinlig uppfattning, projicierar evigheten på tidens plan.

En aktad motståndare (biskop Beckman) har framställt till mig de frågor, huruvida — under förutsättning af en sådan pre-existenslära, som jag funnit i Nya Testamentet — människan före sitt inträdande i jordelivet haft en aktuel eller sjelfmedveten tillvaro för sig sjelf, samt om meningen är, att människans preexisterande ande i ett visst tidsmoment förenat sig med hennes kropp, ungefär som vore denna en främmande drägt, hvilken anden iklädes, eller en bostad, hvori han inhyses. Afse dessa frågor ett svar, som redogör för *mina egna* åsikter, så är svaret redan i det ofvan stående gifvet. Hvilket värde jag i det fallet måste sätta på dessa spörsmål, torde jag för sådane läsare, som icke äro vande vid filosofiska frågor strängare behandling, kunna bäst åskådliggöra genom följande jämförelser. Om vår från logiken bekante Cajus i drömmen ser ett landskap begränsadt af berg, eller i en spegel ser ett stycke väg, som å ömse sidor afbrytes af spegelns ram, och derefter frågar sig öfver hvilka berg i den "reala" världen man kan komma till denna *drömbild* af en dal eller i hvilket "realt" vägsystem man har att infoga sjelfva den *bild*, som han i spegeln sett af ett vägstycke, så har han uppställt för sig problem af samma art som min aktade motståndare gjort i de ofvanstående spörsmålen. Här vill nämligen Cajus infoga optiska fenomenräcker af en sekundär art (drömsyner och spegelbilder) i optiska fenomenräcker af en primär art (den "reala" världen), vill infoga ett optiskt rum af sekundärt slag (drömmens eller spegelns rum) i det "reala"

rummet, som ingenstädes, trots sin utsträckning, har någon plats derför. Nu vill jag visserligen hvarken påstå, att vårt jordelif är en dröm, eller att människans fenomenverld är en spegelbild af den sanna verkligheten; men låta vi icke förty jämförelserna gälla i den punkt, som jag här med dem velat belysa, och likna vi den i drömmen sedda dalen eller det i spegeln sedda vägstycket vid vårt jordelif, så låter det visserligen rättfärdiga sig, att Cajus, medan han drömmer, föreställer sig den drömda dalen (vårt jordelif) som liggande emellan tvenne för honom okända landskap på ena och på andra sidan om bergen (pre-existensen och post-existensen), eller att Cajus, medan han ser i spegeln, föreställer sig, att det sedda vägstycket (vårt jordelif) skulle, ifall icke spegelramarne hindrade det, fortsättas, nämligen som spegelbild så väl åt ena sidan (pre-existensen) som åt den andra (post-existensen). Detta vore af Cajus fullt logiskt. På samma sätt är det, så länge man står på eller ställer sig på föreställningens ståndpunkt, och betraktar, för att tala med Paulus, verlden som i ett dunkelt glas, fullkomligt berättigadt att fråga, hvad Kristus, eller hvilken annan som helst, vardt *efter* detta jordelifvet och hvad han var *före* detsamma, fullkomligt berättigadt att tala om ett okänt lif *efter* detta och om något slags obekant tillvarelseform *före* detta. Visserligen inträffar det, att när man sålunda utdrager tidslinien åt båda sidor man stöter på motsägelser, men det gör äfven den "exakta" vetenskapen — naturvetenskapen, med sin s. k. objektiva tid och sitt s. k. objektiva rum. — Men deremot vore det af Cajus alldeles oberättigadt, om han, fullt vaken, pålade någon annan den absurda uppgiften att på någon karta utpeka mellan hvilka "verkliga" berg hans drömsyn befinner sig, eller visa med hvilka medel man från någon "verklig" väg skall kunna spatsera in på hans spegelbild af ett vägstycke. Lika litet som *spegelbilden* af en väg, förestäld som fortsatt huru långt som helt, någonsin sammanträffar med den "reala" verdens vägar, lika litet kan tidslinien, förestäld som fortsatt huru långt som helst, träffa in på någon punkt med evigheten. Ur synpunkten af den filosofi, som jag hyllar, är hr biskop Beckmans fråga, om människans ande existerat före hennes kropp och i ett visst tidsmoment förenat

sig med honom, af ungefär samma art som om någon frågade, om den framför spegeln stående verkliga Cajus först existerade som ande bakom det af spegelramen skymda optiska fältet och der-efter förenade sig med den i spegeln sedda kroppen af Cajus. På denna filosofis ståndpunkt är kroppen icke någonting, som existerar utanför människans ande, och som denne skulle kunna ikläda och afkläda sig, utan kroppen är ett fenomen, jämte alla andra fenomen, i och för människan själf.

Hvad nu åter nya testamentet vidkommer, så har det visserligen en filosofisk bakgrund, och det en ganska djup sådan, men är fördenskull ingen lärobok i filosofi, utan något vida mer, en praktisk vägvisare till saligheten för alla, de må vara filosofer eller icke. Hvad nya testamentet lär om menniskoandarne i preexistensens tillstånd har jag tillräckligt tydligt framställt här ofvan. Kärnpunkten i denna lära är, att de äfven i detta tillstånd äro icke opersonliga idéer i det gudomliga förnuftet, utan personliga, konkreta idéer, som ega sitt systematiska bestånd i Kristus, mensklighetens gudomliga urbild, och likasom han varda meddelaktiga "i kött och blod," för att fulländas till aktuel sedlighet och aktuel salighet. Nya testamentet lär således, att menniskoanden ikläder sig kroppen, lika visst som att han i döden bortlägger honom, för att i uppståndelsen varda iklädd en andlig lekamen. Med andra ord: den heliga skrift åskådliggör som en objektiv process hvad som föregår inom menniskoanden själf, i det denne bringar sig sitt eget innehåll till medvetande. Detta gör hon så följdriktigt som det väl är möjligt, och hennes lära om menniskoandarnes köttssammelse drabbas, emedan hon troget håller sig på den religiösa föreställningens plan, alldeles icke af den orimlighet, som vidlåder den ofvan behandlade frågan, i det att denna förutsätter en "homo noumenon," som i en viss tidpunkt blir en "homo phænomenon."

Det vore ett intressant kapitel, som dock icke hör hit, att skildra evighetsbegreppets historia. Det vore bland annat skildringen af en kamp att åskådliggöra hvad som ej är åskådligt. Den naiva uppfattningen föreställer sig evigheten som *ändlös tid* och, grafiskt, som en rät linie utan början eller slut. Så kommer en annan uppfattning, som skiljer mellan evigheten

och tiden, och låter tiden hafva början och slut, men inpassar denna ändliga tid likasom emellan tvenne stycken "evighet," nämligen mellan en tidlös tillvaro före världens skapelse och en tidlös tillvaro efter världens undergång. Så kommer ett tredje åskådningssätt, som behandlar tiden alldeles så som våra dagars metamatematik behandlar rummet, i det tiden här får ett "krökningsmått" och dermed en afslutenhet eller med andra ord: tiden löper tillbaka i sig sjelf, medan han löper framåt; hans symbol blir cirkeln, och denna på en gång ändliga och ändlösa tid föreställes som evigheten. Derefter kommer åter en uppfattning, som med bibehållande af cirkelsymbolen förklarar denna i sig sjelf återlöpande tid dock vara ingenting annat än *tid*, men föreställer sig evigheten som cirkelns centrum, till hvilken alla tidpunkter befinna sig i samma relation och i hvilken alla tidsradier sammanlöpa. Och denna bild af tidens förhållande till evigheten synes för dem, som tilltalas af henne, än mer adekvat, i fall man föreställer sig centrum ej som den innehållstoma matematiska punkten, utan som den innehållsrika, men rum- och tidlösa idéverlden, samt tidens periferiska rörelse som ett subjektivt förlopp inom denna idéverlds begränsade väsen och den historiska rörelsen som ett lika så subjektivt förlopp inom menskligheten. — Ett af de nyare försök, som förf. sett att åskådliggöra tidens förhållande till evigheten härrör från v. Kirchmann. Tiden har enligt honom ett subjektivt och ett objektivt element. Det subjektiva ligger i *tillblifvandet*, som endast är en process i vårt eget vetande, men ej en verklighet för sig. Det objektiva i tiden liknas af Kirchmann vid en fjerde dimension, i hvilken tingen och människorna af evighet äro inordnade. Föreställer man sig nu, att en ljusstrimma, som väcker till medvetande, rör sig i tidsdimensionens riktning, så träda tingen och människorna, i det ögonblick de träffas af ljusstrimman, ur framtidens dunkel i nu'ets ljus och försjunka med ljusstrimmans fortsatta rörelse i det förflutnas mörker. Tingen och människorna äro således till, innan de inträda i det närvarande, och sedan de öfvergått till det förflutna. De förblifva evigt hvad de äro. — Vid första påseendet är denna bild icke utan fyndighet, men hennes filosofiska värde är lika med noll. Alla försök

i samma riktning *måste* mer eller mindre lida af bristfälligheter. Den mest adeqvata bilden är den, som liknar evigheten vid "ett oändligt innehållsrikt nu" [Pontus Wikners Antropologi], ehuru äfven nu'et är en sinlig föreställning, hvars betydelse ligger i relationen till det förflutna ögonblicket och det nästkommande. Men dermed är icke sagdt, att försöken äro utan värde. Menniskan är i behof af åskådlighet, och ju adeqvatare symboler af det öfversinliga man lyckas välja, dess mer renar man hennes föreställningsverld.

I nya testamentet sammanfalla kristologien och antropologien med hvarandra: *den förra är den senares ideala sida*. Sammanhållna i denna enhet, belysa och förklara de på skönaste sätt hvarandra. Nya testamentets lära om Kristi preexistens är läran om *menniskan* Kristi förut-tillvaro. Redan i "Bibelns Lära om Kristus" yttrade vi: "Äfven i sitt preexistentiella tillstånd tillhör Kristus *den* klass af begränsade väsen, till hvars frälsning han var förutbestämd: han är från begynnelsen *menniska*, mensklighetens prototyp och ideal. Det är icke den menskliga naturen i dess högre bemärkelse, utan "*köttet*," det fenomen-menskliga, som han vid sitt inträde i sinneverlden, i historien, iklädt sig. Det menskliga i högsta bemärkelse, som i nya testamentet betecknas med "Guds beläte" (ἐἶχον του θεου) är hans ursprungliga väsen, och "gudsgestalten" (μορφή θεου) hans varelses ursprungliga existens-*form*. Han är således i preexistenstillståndet hvarken något slags undergud eller engel, ej heller utgör han ett väsen, eget till sin *art*, utan han är *menniskoslägtets* urbild." — Vi skola här något närmare ingå på detta ämne, börjande vår undersökning just med den punkt, i hvilken Kristi preexistens sammanknyter sig med hans jordelefnad.

Såsom ofvanför redan blifvit framhållet, lärer nya testamentet, att människan i sinneverlden är en förening af tre faktorer: *ande* (pneuma), *själ* (psyke) och *kropp* (soma), och denna förening kallas hennes fullständiga personlighet. (Αὐτος δε ὁ θεος της ειρηνης αγιασαι υμας ὁλοτελεις, και ὁλοκληρον υμων το πνευμα και ἡ ψυχη και το σωμα ἀμεμπτως ἐν τη παρουσια του κυριου ἡμων Ἰησου Χριστου τηρηθει, 1 Thess. 5, 23; jämför Hebr. 4, 12.) Mellan *anden* och *själen* göres hos Paulus en bestämd åtskilnad (2 Kor. 2, 14 ff; 15, 44, 49 m. fl.). Anden är den öfversinliga förnuftiga principen, i hvilken gudsbelätets anlag äro nedlagda; själen är den sinliga principen, begärens och drifternas källa. Sjäл och kropp tillsammans kallas *köttet* (sarx), och sålunda är den i nya testamentet vanligast förekommande tvådelningen *ande* och *kött* (till ex. 1 Kor. 7, 34; 2 Kor. 7, 1) till saken det samma som tredelningen *ande*, *själ* och *kropp*. Anden, det eviga och väsendtliga hos människan, är i sinneverlden iklädd köttet, som är det förgängliga och åter skall afläggas, "ty kött och blod kunna icke ärfva Guds rike." Här af följer den viktiga sats, att *ordet kött i nya testamentet, närhelst det är fråga om en verklig distinktion, icke betyder hela menniskonaturen, utan blott dess lägre beståndsdel* *).

*) Då ordet kött i enlighet med ett rabbinskt språkbruk begagnas i vidsträcktare mening, sker detta *rhetoriskt* ("pars pro toto" och i viss mening "a parte potiori") — ungefär på samma sätt, som man i svenskan kan få höra talas om "hvarenda kropp" i stället för "hvarenda människa" — och ordet kött betecknar då jordemänniskan i sin *svaghet och inskränkthet*, med andra ord: människan sedd från sin köttliga fenomenella sida. (Jämför Meyer till Matth. 16, 17.)

Fasthålla vi denna grundlära i nya testamentets antropologi, medan vi genomgå dess utsagor rörande den preexistente Kristi inträde i jordelifvets tillvarelseform, komma vi till ett för kristologien högst betydelsefullt resultat.

Det heter nämligen öfver allt och med fullständig enhällighet mellan nya testamentets olika skrifter, att Kristus "*vardt kött*," att han "*kommit i köttet*," att han "*vardt uppenbar i köttet*," att han "*vardt delaktig af kött och blod*;" men det heter aldrig, att han vardt *menniska* eller genom födelsen till jordelifvet blef delaktig af en för honom förut främmande fullständig mensklig natur. Johannes förklarar (1, 14), att "*ordet vardt kött*" (καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, han säger icke: ἀνθρώπος ἐγένετο); han förklarar i sin polemik emot doketerna (2 Joh. 7; 1 Joh. 4, 2), att "*många förförare äro komne i verlden, hvilka icke bekänna Jesus såsom den i kött (ἐν σαρκί) komne Kristus*," men att "*hvarje ande, som bekänner Jesus såsom den i kött (ἐν σαρκί) komne Kristus, är af Gud*." Paulus be-tygar (Rom. 8, 3), att "*hvad för lagen var omöjligt, i det den vardt svag genom köttet, gjorde Gud, i det han sände sin egen son i syndeligt kött's liknelse (ἐν ὁμοιω-ματι σαρκὸς ἁμαρτίας)*"; att *Kristus är af israeliterna* "*efter köttet*" (το κατὰ σάρκα, Rom. 9, 5), att han är "*född af Davids säd efter kött*" (κατὰ σάρκα, Rom. 1, 3); samt sammanfattar "*fromhetens stora hemlighet*" (1 Tim. 3, 16) i följande ord: *han som vardt uppenbar i kött (ἐν σαρκί), vardt rättfärdiggjord i ande, synlig af englar, förkunnad bland folk, trodd i verlden, upptagen i herrlighet*. Hebreerbrevet slutligen uppdrager, såsom redan blifvit påpekadt, en parallel emellan de öfrige men-

niskoandarnes köttсанammelse och Kristi, då detsamma (2, 14) säger, att "*eftersom nu barnen hafva med hvarandra tagit andel i kött och blod (αἵματος καὶ σαρκος), vordt äfven han af dem (τῶν αὐτῶν) delaktig.* — Hvadan denna strikta öfverensstämmelse i uttryckssätt mellan nya testamentets skrifter, när det gäller att belysa förhållandet med frälsarens uppenbarelse i sinneverlden? Hvadan denna bestämdhet, hvarmed de förklara, att den preexisterande Kristus, när han kom till verlden, iklädde sig endast den ena och lägre faktorn af den mensklige naturen, nämligen *köttet*, men icke den *mensklige anden*, medan de dock lika enhälligt och bestämdt vitna om, att han *egde mensklig pneuma*, med andra ord var *fullständig menniska*?

Saken har endast *en* förklaring, men denna ligger ock för hvarje oförvillad forskning omedelbart tillhands. I den jordiska födelsen iklädde Kristus endast den sinne-mensklige naturen eller köttet af det skäl, att han redan i preexistensen egde den öfversinligt mensklige eller anden. Det var Kristi preexisterande mensklige ande, som "kom i kött" och sålunda bildade en *fullständig mensklig natur*, sådan denna i sinneverlden är, och tillika Kristi *fullständiga personlighet*.

Också är det otvifvelaktigt, att man i den äldsta kristna kyrkan tänkte sig Kristi inträde i sinneverlden icke som en "mandomsanammelse," utan som en "köttсанammelse." För de apostoliske fäderna utgjordes Kristi fullständiga personlighet, likasom människans i allmänhet, af *ande* och *kött*; anden var hans preexistentia princip, som i affelsen förenat sig med de själiska och kroppsliga elementen eller

den lägre menckliga naturen*). Den tidigt inträdande tendensen till Kristi förgudning gjorde emellertid, att man mer och mer betraktade hans pneuma som en *öfvermenscklig* princip, i stället för en *idealmenscklig*, utan att man kom till klart medvetande deraf, att Kristi fullständiga och väsendtliga menscklighet ginge förlorad, om hans pneuma ställdes utanför menscklighetens sfär. Men efter nicænska mötet, sedan Kristus blifvit förklarad för absolut Gud, i allo jämlik fadren, kunde det icke dröja länge, innan denna konsekvens trädde i dagen, och så skedde äfven genom biskopen i Laodicæa, Apollinaris, en ifrig anhängare af nicænska mötet. Apollinaris' ståndpunkt var en följdriktig konklusion ur följande tvenne premisser: 1) nya testamets lära, att Kristi preexistenta princip, anden, i den jordiska födelsen iklädde sig köttet, det vill säga den lägre mensckliga naturen, och att Kristi personlighet under jordelefnaden, i likhet med menniskornas, således består af ande och kött eller, med andra ord, af ande, själ och kropp; 2) nicænska mötets lära, att Kristi preexistenta princip är den andre personen i gudomen. Ur dessa premisser följer med nödvändighet, att det mensckliga i Kristus endast skulle vara den lägre mensckliga naturen, och att det gudomliga inträdt i den högre mensckliga naturens plats — och denna slutsats drog Apollinaris. De ortodoxe fingo nu ögonen öppna för en konsekvens ur den nicænska läran, vid hvilken de ditintills icke fäst tillbörlig uppmärksamhet. De begge Gregorierna, den af Nazians och den af Nyssa, skyn-

*) Så till ex. skrifver Clemens Romanus i sitt andra bref till Korinterna, kap. 8: ὁ κυριος, ὡν μεν το πρωτων πνευμα, ἐγενετο σαρκ (Herren, som först var ande, vardt kött).

dade att påpeka farorna af den väg, på hvilken man nu var inne: saknar Kristus, ropade de, en af den mensklige naturens nödvändiga faktorer, så är han en stympad menskiska, och är den faktor, som han saknar, just den väsendtligaste, nämligen den förnuftiga principen eller pneuman, så är han ju ett djur, och det är då med ett djur som den andre personen i treenigheten har förenat sig. Det gälde således att skyndsamligen bota den skada, som läran om Kristi gudom hade tillfogat hans mensklighet. Man hade härvid tvenne utvägar att välja emellan: 1) att förkasta den ena af de apollinariska premisserna, nämligen nya testamentets lära, att Kristi preexisterande princip iklädt sig endast den lägre mensklige naturen eller köttet; 2) att förkasta den andra af de apollinariska premisserna, nämligen det nicænska mötets lära, att Kristi preexisterande princip är Gud. Man valde naturligtvis den förre utvägen. Och sålunda stannade man vid följande resultat:

att uttrycket kött, när det i nya testamentet gäller Kristus, icke längre får betyda den lägre mensklige naturen eller det psykiska och kroppsliga, utan *hela* den mensklige naturen: ande, själ och kropp;

att i Kristi person således finnas tvenne pneumata, nämligen den gudomliga (andre personen i gudomen), och den mensklige, hvilken senare den gudomliga iklädt sig i afelsen tillika med det psykiska och kroppsliga. Hvarifrån den mensklige pneuman i Kristus egentligen skulle hafva kommit, lemnade man derhän. Som nämnt, ville man ogerna antaga, att äfven den hade preexisterat, emedan man då hade stött på nya obehägliga spörsmål om förhållandet mellan den preexistenta gudomliga och den preexistenta mensklige pneuman. Man föredrog i allmänhet

den kreatianska hypotesen, från hvars ståndpunkt man hade att tänka sig Kristi inträde i sinneverlden på följande sätt: Gud den helige anden aflar i Marias sköte Kristi psykiska och kroppsliga element; Gud fadren föranledes häraf att omedelbart skapa en mensklig pneuma och förena den med dessa element till en fullständig mensklig natur, som i sin fullständighet dock måste vara personlig; med denna åter förenar sig Gud sonen och blir dess personbildande princip.

Det må här upprepas: nya testamentet har intet att skaffa med dessa äfventyrligheter. Nya testamentets lära är, såsom vi sett, den enkla och harmoniska, att Kristi preexistenta menskliga pneuma, då hon inträdde i sinneverlden, vardt iklädd de organer, som för andens utveckling i sinneverlden, för förnimmelsen i tidens och rummets former, äro nödvändiga, nämligen det sinnemenskliga, den lägre menskliga naturen eller köttet. Nya testamentet förklarar, att Kristi personlighet i sinneverlden bestått af samma faktorer, som människans i allmänhet, nämligen anden och köttet (1 Petr. 3, 18, 19; 1 Tim. 3, 16; Rom. 1, 3; o. s. v.); om *tvenne* pneumata såsom beståndsdelar af Kristi personlighet vet nya testamentet intet, utan känner blott *en* sådan och skildrar den som äkta mensklig såväl i lifvet som i döden och efter döden. Så heter det i berättelsen om Lazarus' uppväckelse, att när han såg Maria, den dödes syster, gråta, och judarne, som voro komne med henne, gråta, "vardt han *upprörd i anden* (ἐνεβριμματο τοῦ πνεύματος) och *bedröfvades i sig sjelf* (Joh. 11, 33); att han, då fariséerna begärde tecken från himmelen såsom vitnesbörd om hans messianitet, "*suckade i sin ande*" (ἀναστεναξας τοῦ πνεύματος αὐτοῦ) öfver det mirakel-

lystna släktet (Mark. 8, 12); att han vid den sista måltiden med sina lärjungar "*vardt bedröfvad i anden*" (ἐταπαχθη τῷ πνεύματι), då han förutsade, att en af lärjungarne skulle förråda honom (Joh. 13, 21). Under den bittra själsstriden i Getsemane gör han ej mindre i sitt eget innersta än hos sina lärjungar den erfarenhet, som hans läppar uttala, att "*anden är villig, men köttet är svagt*" (Matth. 26, 41). Under dödskampen på korset ropar han till Gud: "*Fader, i dina händer öfverlåter jag min ande*" (παρατιθεμαι το πνευμα μου), och i dödsstunden "*uppgaf han anden*" (ἀφηκε το πνευμα, Matth. 27, 50), "*öfverantvordade han anden*" (παρεδωκεν το πνευμα, Joh. 19, 30). Om Kristus efter döden och om det mystiska förkunnandet genom honom af evangelium för de i Hades bidande afidna släktena heter det, att han, "*dödad till köttet,*" vardt "*levvande gjord till anden*" (τῷ πνεύματι), "*i hvillken han gick och predikade för andarne i fängelset*" (τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν, 1 Petr. 3, 19), för att desse må dömda varda efter menskors vis i köttet, men lefva efter Guds vis i anden." (1 Petr. 4, 6). I detta sistnämnda språk är åter en slående parallel uppdragen mellan Kristus och hans bröder, mellan den ur sinneverlden bortgångne Jesu pneuma och de ur sinneverlden bortgångna släktenas andar. Likasom hans preexisterande pneuma vardt delaktig af kött och blod, emedan de preexisterande menniskoandarne i allmänhet hafva blifvit det (Hebr. 2, 14), så har hans ande efter skilsmessan från sinneverlden att ingå äfven i Hades, emedan detta är menniskoandarnes allmänna lott. Han skall i allo, utom synd, vara sina bröder lik, och han går *såsom ande till andarne* i underjorden. Om någon annan ande såsom beståndsdel af Kristi

person än denna äkta menskliga talar nya testamentet aldrig; det känner ingenting om en *särskild* gudomlig natur, som till *en* person sammansmält med Jesu af den helige ande uppfylde mensklige ande, och det *kan* icke heller förkunna något dylikt, dels emedan menniskoanden redan såsom sådan är af *gudomligt släkte* (Apostl. G. 17, 28), är *Guds afbild* och danad till att varda *delaktig af gudomlig natur* (ἵνα γενηθῇ θεῖας κοινωνοὶ φύσεως, 2 Petr. 1, 4); dels emedan Kristi mensklige ande, såsom varande *den himmelske Adam* (1 Kor. 15), *redan* är i eminentaste mening *Guds beläte* (Kol. 1, 15), *hans herrlighets återsken* och *hans väsens aftryck* (Hebr. 1, 3).

Då vi omedelbart här ofvan anförde tvenne ställen ur Johannes' bref (1 Joh. 4, 2; 2 Joh. 7), anmärktes i förbigående, att de voro riktade mot doketer, och här möter oss ett sakförhållande af djupt dogmatiskt intresse, som väl förtjenar att särskildt påpekas. Johannes' första och andra bref hafva tydligen blifvit föranledda af en tidigt uppkommen anti-apostolisk och doketisk riktning, mot hvilken de vilja varna. Den art af doketism, som Johannes särskildt bekämpar, är, såsom Köstlin i sin framställning af Johannesbrefvens lärobegrepp träffande anmärker, "icke den marcionitiska, som helt enkelt låter Kristus komma i en skenkropp till jorden, utan en sådan, som skiljer emellan en *Kristus* och en *Jesus*, som gör af Jesus Kristus två personer, en Jesus och en i honom förhuden varande högre ande Kristus, hvilken senare således icke sjelf kommer i köttet, icke har αἷμα (blod) och således icke dör." Åtskillige ortodoxe utläggare hafva erkänt det riktiga i denna Köstlins åsigt rörande den irrlära, mot hvilken de johanneiska breffen polemiserar; men de hafva deremot

varit alldeles blinde för det faktum, att *ifrågavarande doketiska lära är i väsendtliga punkter densamma som den kyrkliga läran om Kristus; olikheten sträcker sig egentligen endast till uttrycken*. Enligt nya testamentet är människan Jesus samma personlighet som den preexisterande himmelska människan: han är i preexistensen och i jordelifvet samma pneuma, således samma personlighet, ty i pneumans identitet ligger det personligas identitet. Enligt de ifrågavarande doketerna och de ortodoxe, är deremot människan Jesus *icke densamme* som den preexisterande Kristus, hvars *namn* sedermera tillägges honom; ty människan Jesus har, förmena de, sin *särskilda* menskliga pneuma, som uppkommit i den jordiska födelsen eller på annat mystiskt vis, och denna menskliga pneuma är — allt enligt doketerna och de ortodoxe — *en helt och hållet annan* än den preexisterande pneuman, som är "en högre ande Kristus" eller, såsom de ortodoxe närmare beteckna den, "andre personen i gudomen" och sjelf absolut Gud. Dessa båda olika pneumata eller personligheter — "den högre anden Kristus" eller "andre personen i gudomen" och den fullständiga af ande, själ och kropp bestående menskliga personligheten — förenas af doketerna och de ortodoxe på ett *yttre* sätt — den ortodoxa formeln säger: "utan sammanblandning och utan förvandling" — med hvarandra till ett dubbelväsen Jesus Kristus, som har ett gudomligt medvetande och ett menskligt, som är allvetande och tillika begränsad i sitt vetande, allsmäktig och tillika svag o. s. v. Att denna yttre mekaniska förening förstärkes med formeln "oupplöslig" och "oskiljaktig," samt att den, för att icke vara allt för ytlig, tillika göres till ett slags kemisk för-

ening genom läran om *communicatio idiomatum*, kan icke betaga den dess doketiska karakter; ej heller förbättras saken dermed, att de begge personligheterna efter sin förenig ej få kallas med annat namn än "de begge *naturerna* i Kristus." — Enligt nya testamentet är vidare Kristus *verkligt* kommen i köttet, ty det är hans preexisterande pneuma, som i den jordiska födelsen *omedelbart* ikläder sig det psykiska och kroppsliga. Enligt doketerna och de ortodoxe deremot står en *särskild* menschlig pneuma likasom emellan den preexisterande pneuman och köttet: först i det "den högre anden Kristus" eller "andre personen i gudomen" förenar sig med denna menschliga pneuma, blir han, således icke omedelbart utan medelbart, förenad med det psykiska och kroppsliga hos Jesus. Våra läsare finna här af, att just det karakteristiska i den doketism, som Johannes så häftigt bekämpar, är gemensamt för henne och ortodoxien.

Det resultat, hvartill nya testamentets utsagor om Kristi köttсанammelse medelst en enkel och bindande deduktion föra, är således detsamma, till hvilket vår allmänna kristologiska undersökning kommit: att Kristus till hela sin personlighets innehåll är människa, att han är människa såväl i preexistensens som i jordelivets och i postexistensens tillstånd. Och detta bekräftas äfven af omedelbara vitnesbörd. Nya testamentet *betecknar äfven den preexistente Kristus uttryckligen som människa*. Jesus förklarar sjelf, att han såsom *människans son* varit i himmelen, innan han kom till jorden, Joh. 6, 22. Hans medvetande af sin messianitet anknyter sig omisskännligt till det danieliska språk (7, 13), som skildrar den preexistente

Messias såsom "lik en människoson," och dermed öfverensstämmer uppenbarelseboken, då hon i bokstaflig anslutning till det ifrågavarande stället hos Daniel skådar Kristus i himmelen "lik en människoson" (ὁμοιον υἱφ ἀνθρώπου). Paulus, i det han jämför den första jordemenniskan och Kristus, benämner den senare *den himmelska människan* (ἀνθρώπος ἐπουρανιος, hvarvid bör märkas, att ἐπουρανιος städse har *lokal* betydelse), samt *den andra människan från himmelen* (ὁ δευτερος ἀνθρώπος ἐξ οὐρανοῦ, 1 Kor. 15, 47 ff.). Redan tidigt märkte anhängarne af den Kristusförgudande riktningen det för dem farliga i detta paulinska ställe och gjorde försök att förfalska det genom att utplåna ordet "människan" och i dess ställe sätta ordet "herren." Man eger tvenne intyg för att denna förfalskning var såsom sådan känd redan i tredje århundradet: en från nämnde tid härstammande skrift "Dialogus contra Marcionitas" kallar den "ett gudlöst vågstycke" (τοῦτο το ἀσεβες τολμηνα)*), och Tertullianus i sin skrift mot Marcion polemiserar mot förändringen och påpekar det osammanhang den åstadkommer i Paulus' uttryckssätt och tankegång**). Icke förty och ehuru de äldsta och bästa codices återgifva den riktiga texten, har förfalskningen blifvit i de elziviranska bibelupplagorna och andra såtillvida bibehållen,

*) Την γαρ κατα σαρκα γεννησιν του κυριου ανελειν βουλομενοι ἐνηλλαξαν το "ὁ δευτερος ἀνθρώπος," και ἐποίησαν "κυριος." Dial. c. Marcionitas, ex. edit. Wetstenii, 151.

**) Tertullianus yttrar: "stultissimus hæreticus — *primus*, inquit, *homo de humo terrenus, secundus dominus de coelo*. Quare secundus, si non homo, qvod et primus? Aut numqvíd et primus dominus, si et secundus?" Adv. Marcionem.

som man mellan orden "den andra människan" och "från himmelen" inskjutit ordet "herren." Med denna Paulus' uttryckliga lära, att Kristus preexisterat som himmelsk människa, öfverensstämma de benämningar han älskar att gifva honom af den *andre Adam* eller *den ytterste Adam* eller *den andliga människan* — benämningar, som visserligen icke afse Kristus endast till köttet, utan till *hela* hans personlighet. Härmed öfverensstämmer ock den märkvärdiga, men allt för litet beaktade omständighet, att just i de ställen, som kunna sägas förete den yttersta metafysiska spetsen af Paulus' kristologiska åskådning — i de ställen, som tala om Kristus såsom verldsskapelsens princip, begynnelsemoment och mål, såsom den *genom, uti och till* hvilken verlden blifvit af Gud skapad — der tvekar dock Paulus icke att benämna honom med det namn han bar såsom sinnemänniska, namnet Jesus, hvilket, så heligt det än genom honom är vordet, dock tillika för Paulus och hans läsare ännu ljöd med en karakter, som det för oss icke längre eger: med karakteren af ett bland judarne icke ovanligt mansnamn (1 Kor. 8, 6; 10, 9 m. fl. ställen). Härmed öfverensstämmer slutligen, att nya testamentets skrifter icke ens i sådana ställen, som framhålla det stora, universella, verldsomskapande och skenbart öfvermenskliga i Kristi messianska verksamhet, någonsin hänsyfta på att en med hans menskliga natur personligt förenad absolut gudomlig natur erfordrats därför eller varit verksam dervid, utan att de tvärtom just der tala om "*människan*" och "*männen*" Kristus såsom dender genom Guds nåd och i enlighet med Hans förutbestämmelse genomfört frälsningen — och betona denna Kristi mensklighet dervid så starkt.

att det borde häfva det sista tviflet derom, att mennisko-släktets pånyttfödelse genom *en äkta mensklig personlighet*, i allo bröderna lik, dock utan synd, är evangeliets stora hemlighet. Redan förut hafva vi visat, att Paulus' verldsskådning så att säga samlar sig i antitesen: människan Adam och människan Kristus. Såsom genom en *menniskas* öfverträdelse de många döde äro, så är det genom en *menniskas* Jesu Kristi nåd som Guds nåd uppå de många öfverflödat; såsom döden regerat genom den *ena människan* Adam, så skall lifvet herska genom den *ena människan* Jesus Kristus; såsom för en *menniskas* öfverträdelses skull det kom till en förkastelsedom öfver släktet, så har genom en *menniskas* rättfärdighet släktet kommit till lifvets rättfärdiggörelse (Rom. 3); det är en *menniska*, som gifvit sig till återlösen för alla och blifvit Guds och människors medlare (1 Tim. 2, 5); det är slutligen, säger Paulus, genom en *man*, som Gud skall i rättfärdighet döma verlden (Apostl. G. 17, 31), och Johannes-evangeliet förklarar i enlighet härmed, att det är en *menniska*, som hört af Gud och förkunnat för människorna de eviga sanningarna (Joh. 8, 40). Ingenstädes, der frälsningsverkets betydelse inskärpes, erfar man, att det är en andre person i gudomen, som nedstigit till jorden, för att fullborda det; men allestädes förkunnas, att det skett genom en människa, från eviga tider dertill förutbestämd och utkorad och dervid handlande såsom ett fullkomligt lydigt organ åt Gud, frälsningens upphof. Kunna ortodoxe utläggare medelst en cirkel i resonnemanget, som ytligt folk plägar hålla till godo, antaga, att alla utsagor, som fränkänna Kristus i sinnelivets och postexistensens tillstånd den absoluta gudomens egenskaper, endast gälla hans "mnskliga natur,"

och att hans gudom dock underförstås, fast den med tystnad förbigås; så borde denna undflykt likväl äfven för de enfaldigaste synas omöjlig, när frågan är om hans pre-existentiella tillstånd, i hvilket han enligt de ortodoxe skulle vara Gud och icke människa, och der således ingen "menschlig natur" kunde "undanskymma" gudomen. Och såvida man ej vill förneka, att frälsningsverket i någon mån skall återspegla frälsningens fullbordares preexistentiella väsenbeskaffenhet, så har den kraft, hvarmed Kristi mensklighet just såsom frälsare betonas, medan icke ens den svagaste hänsyftning på en absolut gudomlig natur kan spåras, sin stora betydelse äfven för preexistensläran: den visar sig stå i fullständig harmoni med och erhåller på samma gång sin enda förklaring ur de utsagor, som omedelbart eller medelbart förkunna, att han äfven i preexistensens tillstånd var människa. Till dessa måste vi räkna äfven dem, som förklara honom för människoslägtets prototyp och ideal, ty för att vara detta måste han sjelf vara väsendtligen människa. Kristus är i preexistensens tillstånd icke Gud, utan, enligt nya testamentet, *Guds beläte* (εἶχων τοῦ θεοῦ, Kol. 1, 15; 2 Kor. 4, 4); men med detta uttryck förstår nya testamentet just "den inre människan," det väsendtligen menskliga, som hos alla, hvilka tro på honom, skall kunna utvecklas till aktualitet. Kristus kallas i preexistensens tillstånd *Guds herrlighets sken* (ἀπαύλασμα τῆς δόξης), men äfven mannen är, enligt Paulus, *Guds beläte och herrlighet* (εἶχων καὶ δοξα θεοῦ, 1 Kor. 11, 7). Är Kristus likasom den skapelsens punkt, som allena fullständigt återspeglar de från Gud utgående strålarne och sålunda framställer det rena Gudsbelätet, som hos de öfriga människorna är fördunkladt, så heter det dock å andra

sidan, att människan skall förnyas efter *Hans afbild, som skapat henne* (κατ' εἰκόνα του χρισαντος αὐτον, Kol. 3, 10), att vi skola ikläda oss *den nya människan som efter Gud skapad är* (Ef. 4, 24), att vi skola varda *like Gud* (1 Joh. 3, 2), att vi skola varda *delaktige af gudomlig natur* (2 Petr. 1, 4), att de utvalde äro före verdens grundläggning förutbestämde att blifva *likbildade med Guds sons bild* (συμμορφους της εἰκονος του υἱου αὐτου), *på det han må vara förstfödd bland många bröder* (Rom. 8, 29). Men äro människorna förutbestämda att varda likbildade med honom, måste detta innebära, att han sjelf "före verdens grundläggning" varit mensklighetens urbild eller idealmänniskan. Redan Filo kallar det preexisterande logos *den sanna människan, Guds människa och den himmelska människan* (ἀληθης eller ἀληθινος ἄνθρωπος, ἄνθρωπος θεου, ἄνθρωπος οὐρανιος); den judisk-alexandriniska spekulationen hade således banat en väg i föreställningssättet äfven för denna nytestamentliga lära. De återlösta och i herrligheten upptagna människornas likhet med sin urbild Kristus betonas af nya testamentet i alla stycken. Såsom vi burit den jordiska människans bild, *skola vi ock bära den himmelskas* (1 Kor. 15, 45). Af den herrlighet, som Kristus före eviga tider hade hos fadren och om hvars återvinnande i förklaringens tillstånd han beder såsom om en lön och kärleksgåfva (Joh. 17, 5), af *denna samma herrlighet*, skola äfven de, som tro på honom, varda delaktige. (Jämför 1 Kor. 2, 7—9; Rom. 5, 2 och Joh. 17, 22: *Och jag hafver gifvit dem den herrlighet, som du mig gifvit hafver, att de skola vara ett, såsom ock vi äro ett.*) Likheten sträcker sig äfven till den förklarade lekamligheten, ty *Kristus skall för-*

vandla vår förnedrings lekamen till likbildad med sin herrlighets lekamen (Fil. 3, 21); ja, den skall sträcka sig till meddelaktighet i domen och herraväldet öfver skapelsen: *Veten I icke*, säger Paulus, *att de helige skola döma världen? Veten I ej, att vi skola döma englar? Huru mycket mer det timligt är* (1 Kor. 6, 2, 3)? De som segrande genomgått jordelivets pröfningar, *skola sitta med Kristus på hans tron*, såsom ock Kristus öfvervunnit hafver och är sittande med sin fader på hans tron (Upp. 3, 21), och *de skola regera i tidehvarfs tidehvarf* (Upp. 22, 5). Det konungsliga världsherrskande majestät, som tillkommer den himmelske Kristus, är enligt nya testamentet tillika den förklarade mensklighetens tillhörighet, och äfven i sin öfverjordiska herrlighet visar han sig således vara icke den absolute Gud, men Guds affbild och mensklighetens urbild, den förstfödde bland många bröder. Det högsta, som om Kristus utsäges, faller inom mensklighetens sfär, och i alla punkter bevisar sig nya testamentets kristologi, såsom ofvan är sagdt, vara den ideala sidan af dess antropologi.

”Vi skola döma englar,” yttrar Paulus i ett ställe, som nyss blifvit anfördt. Så djupt nya testamentet ställer den köttsliga människan, den jordiske Adams affbild, så högt ställer det den andliga i herrlighetens tillstånd ingångna människan, i hvilken Guds beläte blifvit till fullo återupprättadt. Att människornas slägte är till anlaget för mer än englarnes och att detsamma en gång, efter all tings återställelse, skall intaga den plats, hvartill det genom sina anlag är förutbestämdt, är en af de bibelns antropologiska satser, som ej få lemnas ur sigte vid undersökningen af nya testamentets kristologi, ty dermed sammanhänger en grupp af kristologiska utsagor, som annars lätt

kunna missförstås. Redan inom de apostoliska församlingarna uppkom nämligen rörande frågan om menniskoslägtets och englaordningarnas ställning till hvarandra i skapelsens system en tvist, som efterlemnade tydliga spår såväl i den kyrkliga traditionen som i nya testamentet. Traditionen känner tvenne irrlärare, som inom urkristendomen sökte göra gällande åsikter, hvilka nedsatte menniskoslägtet och dess prototyp Kristus under englarne. Den äldre af dem var (den i Apostl. Gern. omtalade) samaritanen Simon Magus, till hvars person sedermera så många sagolika berättelser knutit sig; den yngre, men likväl ännu inom den apostoliska tidens gräns uppträdande var den alexandrinske juden Cerintus. Båda öfverensstämde deruti, att de emellan Gud och världen tänkte sig i andlig mening ett oändligt svalg, som de fylde med mellanväsen af olika ordningar — eoner eller englar — och då de ansågo för Gud ovärdigt att komma i omedelbar beröring med ett så främmande väsen som kosmos, antogo de tillika, att *Gud genom ett eller flere sådana mellanväsen skapat världen**). Den omedelbare världsskaparen är, enligt Cerintus, en englafurste, som väl i förhållande till världen är Guds afbild, men i förhållande till Gud endast ett blindt verktyg med ringa kunskap om det högsta väsendet. — Detta hvad vidkommer den kyrkliga traditionen om den

*) Om Simon Magus skrifver Irenæus: "Eunoiam ("Välviljan" eller "Kärleken," hvilken han tänkte sig som ett mellanväsen, en eon) generare angelos et potestates, a quibus et mundum hunc factum dixit." — Om Cerintus yttrar samme skriftställare: "Non a primo Deo factum esse mundum docuit, sed a virtute quadam valde separata et distante ab ea principalitate, quæ est super universa, et ignorante eum, qui est super omnia, Deum."

ifrågavarande lärotvisten. Hvad åter nya testamentet angår, bära redan de bref, som Paulus skref under sin första fångenskap, spår af tillvaron utaf samma tvist. Att brefvet till Kolosserna är föranledt just af den, derom råder bland vetenskaplige exegeter intet tvifvel. Striden mellan Paulus och de judiskgnostiske irrlärare, som splittrade församlingen i Kolossæ, gälde, huruvida en englafurste eller Kristus är "skapelsens förstfödde," genom hvilken allt öfrigt är skapadt — huruvida man i spetsen för skapelsen skulle ställa idealmenniskan eller ett slags mellanväsen, en demiurg. När fördenskull Paulus i Kol. 1, 15 ff. kraftigt betonar, att *Kristus* företrädesvis är "den osynlige Guds afbild" (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀόρατου), "all skapelses förstfödde" (πρωτοτοκος πασης κτισεως), "i hvilken allt är skapadt, det i himlarne och det på jorden, lika mycket om troner eller herradömen eller furstendömen eller makter" [namn på englaordningar], så *sker detta icke för att ställa Kristus i jämbredd med den osynlige Gud, utan för att åt idealmenniskan häfda den plats som skapelsens förmedlare, som irrlärarne lemnat åt ett mellanväsen, om hvilket man gjorde sig rätt låga föreställningar — som man ansåg okunnig om Guds väsen och verdensplan och icke god, utan endast på ett trångt lagiskt sätt rättvis.* Frågan, så opraktisk hon synes, innebar följder af vikt. Svaret på henne var nämligen afgörande för det sätt, hvarpå man hade att uppfatta den mosaiska uppenbarelsens förhållande till den kristna. I den mån nämligen, som det judiska gudsbegreppet, under påverkan af grekiska filosofien, renades från sina groft antropopatiska beståndsdelar, hade ej blott inom judisk-alexandrinska skolan, utan ock bland de palestinensiske rabbinerna den åsigt gjort sig gäl-

lande, som äfven Johannes-evangeliet framhåller, att "ingen hafver någonsin sett Gud," att, med andra ord, det högsta, rent andliga, oändliga väsendet aldrig uppenbarar sig i sinlig form för lekamliga ögon, att således de teofanier gamla testamentet omtalar ej gälla Gud sjelf, utan en hans engel — "ansigtets engel" eller "Jahvehs engel" — samt, såsom en följdriktig konklusion häraf, att den mosaiska lagen blifvit icke omedelbart af Gud, utan genom engla-verldens förmedling uppenbarad. Om nu Kristus, förmedlaren af den nya uppenbarelsen, icke vore för mer än äfven den högste engel, huru kunde då hans lära göra anspråk på att vara lagens fullbordan — huru kunde den uppenbarelse, som skedde genom ett lägre organ, öfverträffa den, som meddelades genom ett högre? Man måste nödvändigt komma derhän att göra denna fråga, och man kunde, i kristendomens intresse, icke besvara henne bättre än genom att inskräpa, det menniskan i sin idealitet är för mer än englarne, fastän hennes ande, när han blifvit förenad med sin "förnedrings lekamen," är till en tid fjettrad i en lägre tillvarelseform än de tjänande andarnes — att således mensklighetens urbild Kristus, ehuru han i jordelifvet var "under englarne förringad," dock "är så mycket bättre vorden än englarne, som han framför dem har ärft ett högre namn" (Hebr. 1, 4). Och fördenskull finna vi ej blott, att Paulus, för denna frågas skull, i brefvet till Kolosserna mer än annars framhåller sin kristologis metafysiska moment, utan ock att Hebreerbrefvets författare börjar sin deduktion af den kristna uppenbarelsens öfverlägsenhet med ett försök att ur gamla testamentet bevisa Kristi företråde framför englarne, hvarvid han tillika, genom ett nog fritt bruk af psalmen 102, 26—28, särskildt vill

visa, att Kristus och icke englarne varit världsskapelsens förmedlare. Men att märka är, att för begge flockarne gälde den sats som själfklar, att om Gud vid världsskapelsen begagnat ett organ, kunde detta organ icke vara den absolute Gud själf, utan måste vara det första och högsta af de väsen, som själfva hafva sin grund i Gud. Redan den judisk-alexandrinska filosofiens tekniska uttryckssätt skiljer emellan att vara skapad *af* och att vara skapad *genom*. Verlden är skapad *af* Gud *genom* logos. Och alldeles samma distinktion iakttaga nya testamentets författare på det noggrannaste (jämför Kol. 1, 16, 20; 1 Kor. 8, 6; Rom. 11, 36; Hebr. 1, 2). Invändningen, att ett väsen, som varit världsskapelsens organ, ej själf kan tillhöra de skapade varelsernas kedja, hade för intetdera partiet den ringaste giltighet. Lika litet som de gnostiske irrlärarne betviflade, att den englafurste, genom hvilken de ansågo verlden vara skapad, själf var skapad af Gud, d. v. s. fått sin tillvaro ur och genom honom, lika litet betviflade nya testamentets författare, att Messias, världsskapelsens organ, är ett skapadt väsen. Detta följer redan deraf, att han är idealmenniskan, men det förkunnas äfven omedelbart. Förgäfves hafva ortodoxe utläggare sökt borttyda Hebreerbrevets klart uttalade mening, då det (3, 1, 2) säger, att "vår bekännelses sändebud och öfversteprest Jesus" var "trogen Honom, *hvilken honom skapat hafver*" (τῷ ποιῶσanti αὐτόν). Såsom förut blifvit anmärkt, har det absolut satta ποιεῖν ingen annan betydelse än den af skapa, frambringa till existens. Att vilja tolka orden "*hvilken honom skapat hafver*" med: "hvilken insatt honom till öfversteprest" är språkvidrigt och godtyckligt; att vilja förstå samma ord derhän, att Gud "gjort" Kristus till hans

menskliga natur i jungfru Marias moderlif är en undflykt, som stöter på cynism. Till yttermera visso förklarar Hebreerbrevets författare på ett annat ställe, att "*den* (Kristus) *som helgar och de som varda helgade äro alla af En,*" hvarför "*han* (den förstfödde) *icke blyges att kalla dem bröder*" — ord, som om de hafva någon mening alls, väl måtte utgå på att tillerkänna människorna samma metafysiska ursprung som deras prototyp. Då uppenbarelskeboken (3, 14) kallar Kristus "det sannfärdiga och trogna vitnet, *Guds skapelses begynnelse*" (ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ), kunna inga exegetiska konstmakerier fördölja, 1) att här göres en bestämd skilnad emellan Gud och honom, som kallas för det trogna och sannfärdiga vittnet; 2) mellan Gud, som skapat alla väsenden, och hans skapelse; 3) att "det trogna och sannfärdiga vitnet," då han ej är Gud skaparen, måste hänföras till hans skapelse — och verkligen dit hänföres såsom dess begynnelsepunkt, dess förstling; 4) att det principiellt kausala med hänseende till skapelsen måste ligga i θεοῦ, men ej kan ligga både i θεοῦ och ἀρχῇ, emedan man i annat fall finge meningen: "skaparens skapelses skapare," hvilken man måste fränkänna uppenbarelskebokens författare, sålänge man antager, att han vetat hvad han skrifvit; 5) att således "skapelsens begynnelse," på samma gång som den sjelf faller inom skapelsen, på sin höjd tillika kan fattas såsom dess instrumentala orsak och ändamål, en uppfattning som nya testamentets lärobegrepp tillåter, men som detta ställe ingalunda nödvändigt påkallar. Ἀρχῇ, begagnadt om personer, betecknar i allmänhet den, hvilken börjar en serie såsom den förste till tiden. [Jämför Septuaginta till Genesis 49, 3: ἀρχὴ τεχνῶν μου = πρωτοτοκος μου.] Sålunda kallas

Kristus än ἀρχή (Kol. 1, 18), än ἀπαρχή (1 Kor. 15, 23) såsom den förste i uppståndelsen, i hvilken han skall följas af det slägte han tillhör. [Jämför kommentatorn Theofylaktus till Kol. 1, 18: ἀρχή ἐστὶ τῆς ἀναστασεως, προ παντων ἀναστας.] — Hvad beträffar uttrycket: *all skapelses förstfödde* (πρωτοτοκος πασης κτισεως, Kol. 1, 15), hvilket likaledes vitnar för nya testamentets lära, att Kristus är ett skapat väsen, torde vi få hänvisa till "Bibels lära om Kristus" pag. 115, 116. Här vilja vi tillägga, att nya testamentets språkbruk tillbakavisar försöket att i detsamma inlägga det slags åtskilnad ortodoxien till förmån för dogmen om Kristi gudom har uppställt emellan uttrycken "född" och "skapad." I nya testamentet faller gränsen för begreppet "född" inom och icke utom gränsen för begreppet "skapad," och det ena uttrycket kan nytjas för det andra. Verldens *nyskapelse*, uppkomsten af nya himlar och en ny jord, kallas äfven dess *pånyttfödelse* (παλιγγενεσια). Menniskans *pånyttfödelse* i Kristus kallas äfven *ny skapelse* (καινη κτισις, 2 Kor. 5, 17; jämför Ef. 2, 10). Att ikläda sig Kristus och att ikläda sig den nya människan är i nya testamentet endast olika beteckningar af samma inre process; det är intet tvifvel, att dessa uttryck, oakadt det bildliga i dem, grunda sig på föreställningen om en verklig väsensgemenskap mellan Kristus och den som ikläder sig honom och en verklig väsenslikhet mellan Kristus och "den nya människan," och det är då att beakta, att det om denna nya människa än heter, att hon är *född* af Gud, och än att hon är *skapad* efter Gud (τον κατα θεον κτισθεντα) i rättfärdighet och sanningens helighet (Ef. 4, 24). Jakobus (1, 18) kallar de genom sanningens ord *pånyttfödde* förste medlemmarne af Kristi kyrka för först-

lingen af Guds (nya) *skapelse*. I öfverensstämmelse härmed finner man, att Barnabas' bref, som i den äldre kristna kyrkan åtnjöt nästan apostoliskt anseende, begagnar orden *nyskapelse* och *nyfödelse* såsom liktydiga (kap. 15: ἐλπισαντες ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου, ἐγενόμεθα καινοὶ, παλιν ἐξ ἀρχῆς κτισόμενοι), samt att de alexandrinske kyrkofäderna omväxlande kalla Kristus πρωτοτοκος (förstfödd) och πρωτοκτιστος (förstskapad) och beteckna hans preexistentiella födelse af fadren såsom κτισμα (*skapelse*). Att så snart det gäller *andliga* väsen, som äro "af Guds släkte" och "delaktiga af gudomlig natur," skapelsen tillika är en födelse och födelsen på samma gång en skapelse, det fann man redan af Ordspråksboken, som, då hon personifierar Guds vishet, låter denna säga: "Herren *skapade* mig som sina vägars begynnelse" (ὁ κύριος ἐκτίσε με), och när man känner, hvilken stor betydelse just detta ställe fick för logosläran och genom denna för läran om Kristus såsom preexisterande (jämför "Bibels lära om Kristus," pag. 138 ff.), så varder det desto tydligare, att uttrycken född och skapad kunde tagas såsom relativt synonyma. Härmed försvinner hvarje skäl af giltighet från det påstående man framställt, att i uttrycket: "all skapelses förstfödde," en absolut motsats mellan Kristus och den öfriga skapelsen är inlagd genom -τοκος gentemot κτισις. Om en sådan absolut motsats vet, såsom här visats, hvarken nya testamentets eller de äldre grekiske kyrkofädernas språkbruk det ringaste, utan de tvärtom subsumera begreppet född under begreppet skapad; ej heller är det möjligt att, om man vidhåller detta påstående, få ut en förnuftig mening ur de ifrågavarande orden. Ty ordet "*först-född*" hänvisar uttryckligen dertill, att Kristus icke är den ende,

hvars metafysiska ursprung betecknas såsom födelse; och då det således gifves äfven andra, af Gud i metafysisk mening födde, men dessa väsen nödvändigt måste räknas till skapelsen, så följer med logisk konsekvens härur, att äfven den förstföddes födelse bör subnumereras under samma begrepp som den serie, hvars första membrum hans födelse är. Om denna tolkning behöfde en bekräftelse — som vi för öfrigt anse obehöflig — så eger den en sådan i det sätt, hvarpå ordet $\pi\rho\omega\tau\omicron\tau\omicron\chi\omicron\vars$ öfver hufvud användes i nya testamentet. Intet enda ställe antyder, att detta ord, brukadt om Kristus, afser att ställa honom utanför det menskligas sfär; alla ställen, der det förekommer, visa tvärtom på det tydligaste, att det endast vill gifva honom hans rätta plats *inom* densamma. Paulus (Rom. 8, 29) talar om Kristus såsom *förstfödd bland många bröder* ($\pi\rho\omega\tau\omicron\tau\omicron\chi\omicron\vars \epsilon\nu \pi\omicron\lambda\lambda\omicron\iota\vars \acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\iota\vars$), då han förkunnar människornas eviga förutbestämmelse att varda likbildade med Guds sons bild. Uppenbarelseboken (1, 5) kallar Kristus *de dödas förstfödde* ($\pi\rho\omega\tau\omicron\tau\omicron\chi\omicron\vars \tau\omega\nu \nu\epsilon\chi\rho\omega\nu$), Paulus på ett annat (Kol. 1, 15) betecknar honom *förstfödd från de döda* ($\pi\rho\omega\tau\omicron\tau\omicron\chi\omicron\vars \epsilon\chi \tau\omega\nu \nu\epsilon\chi\rho\omega\nu$), *på det han må vara den förste* ($\pi\rho\omega\tau\epsilon\upsilon\omega\nu$ = den som intager första platsen) *i allt*, och han har just med dessa orden: "på det han må vara den förste i allt," tydligt gifvit tillkänna, att han tänker sig det företräde Kristus med hänseende till sin metafysiska födelse eger såsom analogt med hans företräde i uppståndelsen — med andra ord: att han intager samma plats i den ursprungliga världsskapelsen, som i den fysiska och etiska verldsförnyelsen, hvars begynnelse och utgångspunkt hans uppståndelse från de döda är. Hebreerbrevet (1, 6) kallar likaledes Kristus *förstfödd*, men framhåller tillika,

att Gud har i metafysisk mening äfven andra söner, att han öfver hufvud är *andarnes fader* (ὁ πατήρ των πνευματων). Man finner således, att nya testamentets lärobegrepp i denna punkt tillfullo sammanfaller med lärobegreppet inom den urkristna riktning, som blifvit kallad den ebionitiska (hvars församling egde köttslige fränder till Jesus bland sina medlemmar). Enligt Epifanius' och andras vitnesbörd lärde nämligen ebioniterna, att 1) Kristus preexisterat; 2) att Kristus i preexistensens tillstånd var "före alla"; 3) att han icke förty var ett skapadt väsen; 4) att detta skapade väsen var menniska. (Epifanius yttrar: λεγουσιν ανωθεν μεν οντα προ παντων δε κτισθεντα.)

Läran om Kristus såsom idealmenniskan samt skapel-sens förstfödde och förmedlare sammanhänger på det närmaste med läran om honom såsom den preexistenten *universalmenniskan* och *det universellaste af de skapade väsendena*. För att förstå denna lära har man att gå tillbaka till den platoniserande judisk-alexandrinska spekulat-ionen. Denna tänkte sig momenten i den ideella världen — Guds tankeverld, af hvilken sinneverlden (κοσμος) är en projektion i tid och rum — bestående med hvarandra i ett system, motsvarande begreppssystemet i det menskliga förnuftet, så att de lägre, underordnade momenten ingå i de högre öfverordnade på samma sätt som de lägre mindre allmänna begreppen ingå i de högre allmännare, och hela detta system tänkte man sig vidare sammanfattadt i ett den högsta och universellaste af de i Gud hvilande idéerna. I den judisk-alexandrinska teosofien är denna idé logos. I nya testamentet är hon personligheten Kristus. Båda tänka sig logos eller Kristus såsom Guds renaste afbild och mensklighetens urbild eller den himmelska menniskan.

I det denna före kosmos' grundläggning föddes ur Gud, föddes i och genom henne hela den öfriga ideella skapelsen, som i sjelfva verket ej kan tänkas utan henne, lika litet som hon, universalmenniskan, utan den öfriga skapelsen, som är hennes innehåll, hennes fullhet (πληρωμα).

Denna föreställning ligger omisskänligen till grund för det märkvärdiga stället Kol. 1, 15 ff., der Paulus yttrar:

Hvilken (nämligen Kristus) är den osynlige Guds afbild, all skapelses förstfödde, ty i honom har det samtliga skapats, det i himlarne och det på jorden, det synliga och det osynliga, vare sig troner eller herravälden eller furstedömen eller makter: det samtliga är skapadt genom honom och till honom, och han är före alla, och det samtliga är systematiskt bestående i honom. Och han är kroppens, församlingens hufvud, han som är begynnelsen, förstfödd från de döde, på det han skulle vara den förste i allt. Ty i honom var det (för Gud) behagligt, att all fullheten skulle bo.

Redan ofvanför hafva vi påpekat, att denna Kristi universalmensklighet, eller det förhållande, att alla andeväsen varit skapade till ett system och preexisterande i honom, är den yttersta metafysiska grunden dertill, att det är Kristus och ingen annan, som enligt Guds af evighet förutbestämda världshushållning skall försona världen, hvilket Paulus tänker sig som en världssystemets återsammanfattning i den himmelska menniskan (Ef. 1, 10 ff.). "Församlingen" är intet annat än just detta system, återställt och genom utvecklingen i sinneverlden bragt till sedlig aktualitet. Och likasom församlingen är den förherrligade Kristi "kropp," kan systemet af preexistenta andar, som i

honom blifvit skapade, betraktas såsom hans preexistenta lekamen.

Detta i Kristus bestående system af andeväsen har allt ifrån kosmos' grundläggning likasom föryttrat och efter hand utgjutit sig i sinneverlden, der detsamma företer sig i en kedja af på hvarandra följande släkten, intills fullheten af preexistente andar sålunda blifvit uttömd. Att sinneverlden och historien, om än på brutet sätt, återspegla denna ideella verlds systematiskhet, med andra ord gifva en bild af förnuftig utveckling, är en tanke, som ej är för nya testamentet främmande. Han framskimrar redan i bemödandet att gifva Jesu stamträd (hos Mattheus) pregeln af en slägtenas planmessiga gång igenom tiden: stamträdet sönderfaller nämligen i tre hufvudafdelningar med 14 leder i hvarje, den första börjande med Abraham och slutande med David; den andra slutande vid babyloniska fångenskapen; den tredje med Jesus. Samme tanke framlyser i bruket af ordet *αιῶνες* såsom betydande världsperioder och i uttrycket tidernas fullhet (*το πληρωμα των καιρων*). Denna tidernas fullhet, pläroma, är i sjelfva verket ingen annan än den i tidens form sig utgjutande öfversinliga pläroma af andeväsen, som preexisterat i Kristus, och efter hvars fullständiga uttömning i sinneverlden man väntade all tings återställelse — det ursprungliga systemets åter-sammanfattning till ett harmoniskt helt af numera fullt utvecklade andar i Kristus och genom Kristus i Gud. Och denna pläroma af andeväsen är återigen i grunden detsamma som "Guds nådegåfvors pläroma," ty dessa nådegåfvor utgöra sammanfattningen af de preexistenta anlag hos individerna, hvilka genom lifvet i Kristus skola utbildas till fullständig verksamhet och fungera såsom de egenska-

per, genom hvilka hvarje lem i Kristi lekamen kan samverka för det helas lif i Gud.

Läran om Kristus såsom universalmenniskan, i hvilken världen blifvit skapad, är sålunda tillika läran om den allmänna preexistensen. Kristologien och antropologien sammanfalla äfven här. Genom att återställa den senares af missförståndet utplånade gräns till dess fulla nytestamentliga omfattning, beröfvar man, såsom den tänkande läsaren utan tvifvel funnit, Kristus ingenting af den herrlighet, som församlingens urkunder tillerkänna honom. Man endast gifver honom sitt och Gud sitt. Först när den officiella kyrkan beslutit sig till samma steg, hvilket väl icke borde vara påkostande, då det religiösa lifvet ju endast kan vinna på en öfverensstämmelse mellan bekännelsen och urkunderna — först då kan kyrkan sägas instämma i denna ursprungliga apostoliska bekännelse, som i sin klarhet och oförtydlighet är för alla motsägelser förkrossande:

En ende är Gud; en ende är ock Guds och människors medlare, en menniska Jesus Kristus (1 Tim. 2, 5).

Ty om ock der äro de, som kallas gudar, vare sig i himmelen eller på jorden, såsom många gudar och många herrar äro; är dock för oss en ende Gud, fadern, af hvilken allt och vi till honom, och en herre Jesus Kristus, genom hvilken allt och vi genom honom (1 Kor. 8, 4—6).



TILL LÄRAN OM DE YTTERSTA TINGEN.

Quam late peccatum, tam late propitiatio.

BENGEL.

BILAGA N:o 4.

Huru oskiljaktigt läran om preexistensen sammanhänger med läran om all tings återställelse torde framgå af vår afhandling om föruttillvaron. Emedan Kristus är skapelsens förstfödde, i hvilken allt i himlarne och allt på jorden är skapadt och har sitt systematiska bestånd (*τα πάντα ἐν αὐτῷ συνεστῆκεν* Kol. 1, 1), så skall också allt i himlarne och på jorden i honom pånyttfödas till förnuftighet och skönhet, till renhet och salighet — alla universums andeordningar, alla mensklighetens folkstammar och slägtled, all "kreatur," ja äfven det, som för vår sinliga uppfattning ter sig som en medvetslös, af fysiska lagar fullständigt beherrskad natur.

Etiskt hvilar läran om all tings återställelse på grundåskådningen af Gud som den allomfattande kärleken, hvars vilja är, att alle skola salige varda.

Metafysiskt hvilar hon på det teologumenon, att alla väsen bilda ett system af personliga idéer i den absoluta personligheten Gud. Såsom moment i detta fullkomliga system utgöra de ett harmoniskt helt, hvarifrån intet kan tagas och hvar till intet kan läggas.

Skall nu den sanning, som uttryckes i detta teologumenon, uppenbara sig i det menckliga föreställningslifvet, så måste hon kläda sig i de former, hvori detta rör sig, nämligen i tidens och rummets. Hunnen till en viss utveckling förnimmer menckligheten, om än dunkelt, att den sanna verkligheten — eller verlden, sedd från teocentrisk synpunkt -- måste vara ett harmoniskt tillstånd, hvori hon, menckligheten, och hvarje lem i henne har sin del. Hon frågar sig då, *hvar* och *när* detta tillstånd har egt eller eger eller skall ega verklighet. I vår sinneverld, sådan hon är, uppfylld af synd, tvedrägt och qval, och sådan hon varit, så långt häfdernas ljus skiner, finnes intet rum och intet tidehvarf, tydande på detta mencklighetens och hela andeverldens systematiska bestånd i Gud. Frågorna om *hvar* och *när* kunna fördenskull endast besvaras så, att man förlägger detta tillstånd vid begynnelse- och slutpunkterna af den tidslinie, som sinneverlden i sin evolution beskriver — vid begynnelsepunkten såsom en potentiell, outvecklad harmoni eller *det jordiska paradiset*; vid slutpunkten som en aktuell och fullt utvecklad harmoni eller *den förnyade verlden*, i hvilken "allt" är "återställt." På hela tidslinien mellan dessa punkter utsträcker sig syndens herravälde, genom hvilket vi äro skilde ifrån Gud. A ömse sidor tidslinien och *öfver* henne ligger som andlig begynnelsepunkt *preexistensen*, eller det potentiella eviga lifvet, och som andlig slutpunkt *saligheten* eller det aktuella eviga lifvet i Gud. Till det öfversinliga begynnelsestillståndet: *preexistensen* anknyter sig *det jordiska paradiset* som sinneverldens begynnelse; till *verlds-*

förnyelsen som detta jordelofs och denna sinneverlds slutpunkt anknyter sig det öfversinliga sluttillståndet: *den eviga saligheten*.

Dessa föreställningar, fattade i sitt sammanhang, utgöra ett det skönaste och mest adekvata uttryck, som en evig sanning, stöpt i tidens form, har kunnat erhålla. De bilda i sin helhet en enda stor sublim symbol, som, i det han vill åskådliggöra kristendomens metafysiska grundtanke: *det i den himmelske Adam eller logos bestående universums systematiska enhet i Gud*, på samma gång räcker tillfredsställelse åt mensklighetens djupaste känslor: känslan af vårt öfversinliga ursprung och vår öfversinliga bestämmelse (*preexistensen* och *den eviga saligheten*); känslan af den andens skönhet, hvarmed vi borde bära vitne inför sinneverlden om vår gudsbefryndade natur (*paradiset*); känslan af fall och synd och behof af återförening med Gud genom honom, den syndfrie, som förenar oss till ett helt i Guds idéverld och därför måste vara den återsammanfattande kraften i vår splittrade sinneverld; samt slutligen vår på honom bygda förtröstan, att den historiska utvecklingen har sitt mål i syndens fullständiga upphäfvande och Guds vardande allt i allom (*all tings återställelse*, ἀποκαταστασις παντων). På tidslinien emellan paradiset och verldsfornyelsen råder synden, men icke obestriddt, utan i kamp med det beslut, som Gud "före tidsperiodernas början fattade inom sig sjelf" att frälsa sin verld. I verldsfornyelse- eller återställelse-symbolen har nya testamentet, erkännande Guds viljas allmakt, firat denna viljas öfversinnliga segerkraft. Men i en annan symbol, *Gehennasymbolen*, har samma

heliga skrift, erkännande den menskliga viljans oförytterliga och eviga frihet inom de gränser, som Gud för henne fastställt, om icke förkunnat, så likväl lemnat öppen en just på denna frihet grundad möjlighet, att menniskan skall döma sig förlustig Guds nåd. Denna möjlighet skulle längesedan varit verklighet, om så vore, att individens andliga utveckling vore ändad och hans slutliga öde sålunda bestämdt i och med hans jordiska död. Då vore redan millioner och åter millioner af de till salighet kallade för evigt förlorade; då vore det icke längre möjligt, att verldsförsoningen skapade en försonad verld; momenten i Guds idéverld vore då, från menskelig synpunkt, för alltid splittrade, systemet sönderbrutet och Guds rådslut tillintetgjordt. Men nya testamentet lär icke, att den enskildes öde är besegladt vid ändpunkten af hans jordiska lefnadslopp. Det eger ännu en eskatologisk symbol af största betydelse, genom hvars framställande i förening med den nytestamentliga läran om Gehenna och läran om all tings återställelse vi hoppas kunna visa, att en fullständig öfverensstämmelse eger rum mellan alla delar af nya testamentets eskatologi; medan deremot motsägelsen mellan återställelse läran och *kyrkans* dogm om helvetet endast kan bemantras med tillhjälp af en våldsam exeges, som bemödar sig att förringa betydelsen af de nytestamentliga ställen, hvilka förkunna läran om allas frälsning och verldssystemets fullkomliga återställelse i Gud. Den symbol, som vi här mena, är nya testamentets lära om

HADES ELLER DÖDSRIKET.

Våra bekännelseskrifter hafva lemnat denna högviktiga lära utan afseende; vår gällande kyrkobibel har genom att öfversätta ordet *Hades* med *helvetet* utplånat henne ur församlingsmedvetandet; ja hon har blifvit rent af förnekad i den äldre lutherska dogmatiken och i läroböcker, som än i dag begagnas vid religionsundervisningen i våra skolor. Och likväl finnes det nu mera icke en enda luthersk teolog med något anspråk på vetenskaplighet, som icke erkänner, att nya testamentet förkunnar ett *mellantillstånd efter döden*. Som vi skola se, är enligt den heliga skrift detta tillstånd bestämdt att räcka intill det historiska förloppets slut, intill den ytterste dagens yttersta stund, och hit intills är således icke en enda människosjäls öde för alltid afgjort. Dermed tryggar skriften såväl åt den gudomliga frälsningsviljan som åt den sjelfviska människoviljan hvad dem tillkommer; dermed håller hon utsigten öppen åt båda de motsatta riktningarna med deras olika bakgrunder: *all tings återsammanfattning och förklaring i Gud samt evig splittring genom evigt missbruk af den begränsade varelsens frihet*. Dermed värnar hon tillika den äkta kristliga verldsåskådningen, som är allt igenom etisk-religiös och därför icke vill, att ens den gudomliga allmaktens frälsningsverksamhet skall framstå som en med kausal nödvändighet verkande makt, eller att verldsförsoningen skall visa sig som produkten af någonting liknande en naturnödvändighet, då hon ju i stället skall varda en

allt igenom sedlig frukt, en frukt af menniskoviljans fria underkastelse under Gud.

Genom att förbigå eller, än värre, förneka läran om Hades, ha reformatörerna stämplat sin dogmatik med en hårdhet, som står i skärande motsats till bokstafven och anden i det nya förbundets urkunder, och de hafva gifvit den romerska katolicismen och än mer den grekiska ortodoxien en farlig anfallspunkt, från hvilken de kunnat bestrida reformationens evangeliska skaplynne och den protestantiska bibelexegesens ärlighet. Genom samma förbigående eller förnekelse har till hårdheten sällat sig en fantasi-lös torrhet, som bortstött många religiösa sinnen och fört dem i den romerska hierarkiens armar. Religionen vill råda öfver hela menniskan, ej minst öfver hennes fantasiverksamhet, hvars betydelse för sinnelagets art och viljans riktning knappt kan till sitt värde öfverskattas. När reformationens dogmatici åsidosatte eller förkastade nya testamentets lära om mellantillståndet, gäfvö de till spillo ett af de mest poetiska elementen i kristendomens majestätiska verldsåskådning, på samma gång som de förblindade sig för den sanning, som ligger i Hades-symbolen innesluten.

Så som det nu är har i den lutherska församlingens föreställningssätt *helvetet* undanträngt *mellantillståndet*. Och då det inskärpes, att alla obotfärdige genast efter skilsmessan från detta lifvet förflyttas till helvetet och att tillståndet der innebär ett slutligt oåterkalleligt öde af högsta osalighet, en tillintetgörelse af det, som förenar den förtappades personlighet med Guds; så ha vi här en föreställningskrets, hvars olik-

het med nya testamentets kan pregnant framhållas i den enda sats, att *Gehenna* enligt den heliga skrift är tomt och skall förblifva så intill denna världens yttersta tid. Det vill med andra ord säga, att icke en enda lem af mensklighetens stora lekamen är sliten från sin organism eller ryckt ut ur sin grund i det gudomliga väsendet. Men då ingen sanning i en systematisk lärobyggnad kan omgestaltas eller uteslutas, utan att det hela derigenom lider en förändring, så hafva genom Hades-symbolens undanskaffande samtliga momenten i den lutherska eskatologien fått till evangelium en skef ställning, och inflytelsen häraf sträcker sig mer eller mindre märkbart till lärosystemets alla delar, ända till läran om Guds helighet och rättfärdighet. Hårdast har slaget drabbat nya testamentets lära om människoslägtet som ett organiskt helt, hvars lemmar stå i ett ouplösligt förhållande till och beroende af hvarandra, i trots af tiden, som skiljer släktled från släktled och delar dem i bortgångna, närvarande och tillkommande; i trots af rummet, som sprider människorna öfver verldsklotet och söndrar dem i stammar och folkslag; i trots af olikhet i intellektuel begåfning och kulturutbildning; i trots af äfven den djupaste etiska skiljaktighet, som ställer några under Guds nåd och andra under hans "vrede." De äro dock enligt nya testamentet och förblifva ett helt, hvari hvarje lems friskhet och sunda tillväxt är till båtnad och hvarje annan lems förtynning till skada för hela lekamen. En enda själ, som fullkomnar sig, främjar dermed alla de andras framåtskridande, och en enda själ, som fördröjer sig på vägen till Gud, för-

dröjer dermed hela mensklighetens uppväxt till "en fullkomlig man," "en helig lembyggnad." Den gode herden, som vid qvällens annalkande vill föra sin hjord till vattning och tryggande stängsel, men låter alla fåren vänta, medan han uppsöker det enda borttapade lammet, är bilden af denna gudomliga hushållning. Denna nya testamentets lära var det, som hos de förste kristne fostrade en känsla af innerlig gemenskap och medansvarighet ej blott med alla samtida, utan ock med alla hädangångna och alla kommande varelser, som bära vårt släktes typ. Det var i den känslan som de lefvande höjde förböner för de döde och gjorde det i den visshet, att de döde bedja äfven för de lefvande. Men enligt den gammallutherska dogmatiken äro de döde antingen redan fullkomnade och evigt salige och tariffva som sådane icke våra förböner, eller äro de i ett tillstånd af evig fördömdelse, hvarpå hvarje förbön vore spild. I båda fallen intaga de en ställning, som icke längre gör dem medansvarige för eller beroende af den lekamens utveckling, hvars lemmar de varit och i sjelfva verket alltid förblifva. Genom Hades-symbolens tillbakaskjutande har det lutherska lärosystemet sålunda tagit ett steg emot en *atomistisk individualism*, som är nya testamentet främmande. Enligt skriften har endast *en* menniskoande uppnått sin sedliga fullkomning, nämligen Kristus, på det att han, den metafysiskt förstfödde, den sedligt förstfödde, den från de döde förstfödde, skall vara den förste i allt och förhjelpa *alla* de andre till *deras* fullkomning. I nya testamentet är ansvarigheten mellan individen och det system, hvaraf han är ett moment,

aldrig lossad. Utanför menskligheten som ett helt kan ingen individ uppnå sitt mål; medan menskligheten som ett helt ej heller uppnår sitt mål utan i samband med hvart och ett af de andeväsen, som utgöra moment i henne. För Kristus sjelf är den högsta saligheten icke uppnådd, innan hela den organism, hvars hufvud han är och för hvars *alla* lemmar han lidit och ännu lider, är vorden i honom en andlig och helig lekamen. *Ingen af oss* — säger aposteln — *lefver för sin egen skull, och ingen dör för sin egen skull.* Kristus, som i lif och död skall vara vår föresyn, dog för alla, och då han vardt åter lefvande, var icke heller detta endast för hans egen skull, utan för att han skall varda lifsprincipen i de lefvande och lifsförnyelseprincipen i de döde (Rom. 14, 6—12).

Vi gå nu att skildra Hades-symbolen. Måhända böra vi dessförinnan påminna derom, att *alla* idéer, religiösa eller vetenskapliga, hafva en utvecklingsgång, i hvars första skede de te sig som fostrade af känslan och aningen, samt formade af inbillningskraften, utan att detta i ringaste mån förminskar deras inneboende värde. Hvarje positiv religionslära består af föreställningar, afslutade till ett helt, hvilka hafva genomgått denna process, och det är sådana föreställningskomplexer, hvar för sig åskådliggörande något osinligt varande, som vi i denna afhandling beteckna med namnet *symbols*.

Föreställningen om ett dödsrike, som emottager *alla* afidnas själar (Job 30, 23), finnes redan i gamla testamentets äldre skrifter. Dödsriket kallas der Scheol. Inbillningskraften fattade det som en mörk och dyster

vistelseort (Job 11, 8; 10, 21, 22), belägen djupt under jorden (5 Mos. 32, 22; Hes. 31, 16) med dalar (Ordspåksb. 9, 8) och portar (Es. 38, 10; Ps. 107, 18; Job 38, 17), samt omgifven af strömmar (Belials bäckar Ps. 18, 5). Scheol påminner således i mycket om den gammal-helleniska Hadesföreställningen. Att man uppfattade Scheol som en samlingsplats för allas skuggor, de rättfärdiges och de orättfärdiges, framgår af många ställen. Så säger å ena sidan patriarken Jakob: "jag varder med sorg nederfarande i Scheol till min son" (1 Mos. 37, 35); medan å andra sidan det är i Scheol som Kora och hans anhang nedstörtas.*)

Då judarne skrefvo på grekiska språket, öfversatte de ordet Scheol med Hades. Af samma ord, Hades (ᾍδης) begagnar sig nya testamentet, när det vill beteckna de dödes gemensamma vistelseort, der de förblifva intill uppståndelsen.

Äfven evangelisterna och apostlarne låta föreställningen om Hades som ett underjordiskt rum qvarstå. De kalla det *jordens hjerta* (καρδια της γης, Matt. 12, 40) och *jordens nedre rum* (τα κατωτερα μέρη της γης Ef. 4, 9), hvarför också de affidnes andar, äfven de frommes, som böja sina knän i Jesu namn, kallas *de underjordiske* (καταχθονιοι, Fil. 2, 10). — "*Jordens*

*) I vår kyrkobibel är Scheol vanligen öfversatt med *helvetet* — en tolkning, hvars otillbörlighet är tydlig för en hvar, som fattat den ofantliga skilnaden mellan den föreställningskomplex, hvilken i gamla testamentet betecknas med ordet Scheol, och den, hvilken de olika kyrkorna beteckna med helvete.

hjerter," ehuru ursprungligen taget endast i lokal mening, är väl ock det mest träffande uttryck för ett tillstånd, hvori de släkten dväljas, hvilka genom hvad de handlat och lidit inverka på de efterföljande släktenas sinnelag och karaktersutveckling, likasom individens förgångna tankar och gerningar varda latent kraft i *hans* hjerter, bestämmande *hans* sinnelag och inverkan på *hans* framtid.

I gamla testamentets äldre skrifter skildras samtliga skuggorna i Scheol såsom iefvande ett nästan omedvetet slummerlif, hvori det förflutna är förgätet och äfven gudsmedvetandet domnat. Jobs uppfattning af Scheol som ett land, hvars ljus är tjocka mörkret och der skenet är som ett töcken, gäller äfven sjäslifvet hos dem, som dväljas der. Men efter hand skingrar sig dock den täta skymningen. Redan Job gripes af den tanken, att han efter döden skall finna sin rätt hos Gud. Esaias och Hesekiel ana en uppståndelse ur dödsriket, och dessa ljusglimtar till en etisk åskådning af lifvet efter detta varda till en stadigvarande dager hos de efterexiliske judarne. Den föreställning, som författaren till Vishetens bok hyser, att de bortgångne lefva i Hades ett medvetet lif — de rättfärdige ett lyckligt, de orättfärdige ett af samvetet pinadt — är på hans tid allmän, och fariséerna förkunna de dödes framtida uppståndelse. Det är denna uppfattning af Hades och denna tro på uppståndelsen, som Jesus förefinner bland sina landsmän, och som nya testamentet hos dem förutsätter.

Hades har enligt nya testamentets symbolik tvenne afdelningar, den ena för de fromme, den andra för de

orättfärdige. Den förra är en glädjeängd och kallas *Paradiset* (παράδεισος, Luk. 23, 43) eller *Abrahams sköte* (Luk. 16, 22) — namn, hvarmed äfven rabbinerna betecknade dödsrikets elyseiska nejder. Den senare är en dyster och plågsam ort och kallas *Fängelset* (φυλακη, 1 Petr. 3, 19; jämför 2 Petr. 2, 9).

Men denna dystra ort i Hades förblandas i nya testamentet ingenstades med *Gehenna* (γεεννα), det vill säga: *helvetet*. Öfver allt är en skarp skiljelinie dragen mellan båda. Medan i Hades otaliga skaror, ständigt ökade af döden, afvakta uppståndelsen, står Gehenna tomt intill domens stund. Gehenna är tomt, emedan, med undantag för Kristus, *alla* menniskoandar, de botfärdiges så väl som de obotfärdiges, Lasarus' ande så väl som den rike mannens, förblifva i dödsriket intill och efter Messias' återkomst, då de skola uppväckas i de tider och i den ordningsföljd, som deras eget inre tillstånd kräfver och den gudomliga frälsningsplanen utstakat (1 Kor. 15, 22 ff., m. fl. ställen). Gehenna är tomt, emedan icke ens djefvulen och hans englar dväljas der. De fallna englaordningarna hafva nämligen enligt den rabbinska, i nya testamentet upptagna föreställningen, sina bestämda vistelseorter och verksamhetskretsar, dels i verldsrymden, dels på jorden; men den frihet de sålunda åtnjuta, för att mot sin vilja medverka till det godas seger, utesluter icke, att de likväl hafva sitt särskilda stamhåll, som är en af dem sjelfve afskydd (Luk. 8, 31) utgångspunkt för deras verksamhet och tillika fängelse för sådane demoner, som äro bestämde att hvila i kedjor intill

domen.*) Denna ort kallas i nya testamentets bildspråk *Det bottenlösa* eller *Abyssos* (Luk. 8, 31; Apok. 20), och äfven detta rysliga tillhåll skiljes bestämdt ifrån Gehenna eller helvetet. Så uppdrager Petri andra bref (2 kap.) en parallel emellan Abyssos, der kalladt Tartaren**), och den dystra delen af Hades eller *Fängelset*. Likasom nämligen *Gud icke skonade de englar, som syndade, utan störtade dem till Tartaren, bundne med mörkrets kedjor, att der förvaras till domen*, så kan han ock i Hades *fängsla och till straff på domens dag förvara* de ogudaktiga menniskorna. Båda orterna, Abyssos och Hades, skildras här således som förvarings-orter, som *mellantillstånd*, hvilka skola räcka till domen, då Abyssos skall utkasta sina innevånare och Hades återgifva sina döda. Äfven Judas bref (v. 6) påpekar, att ändamålet med Abyssos är uppnådt i och med domen. Fallne englar förvaras der "i kol-svart mörker intill domens stora dag," men icke längre. Att Abyssos symboliserar ett mellantillstånd framgår äfven deraf, att till denna ort, likasom till Hades finnes, enligt nya testamentets bildspråk, *nyckel*. Ej endast Dödsrikets portar, utan äfven porten till Abyssos, äro att *öppna*. (Jämför Apok. 9, 1, och 20, 1

*) Desse demoner äro enligt Henoks bok de, som begingo ett syndafall i erkefadern Jareds dagar, i det att de förmälde sig med menniskors döttrar och införde i historien lyx och vällust, krig och plundringar, kastskiljaktigheter och våldsherradömen, som förstörde frukterna af de arbetandes idoghet.

**) Nämligen genom användning af verbet *ταρταρω*, nedstörta i Tartaren.

med 1, 8). Men de båda mellantillståndens och förvaringsorternas olika värdighet inom den gudomliga världshushållningen betecknas dermed, att det är den förherrligade Kristus sjelf, som förvarar nycklarne till Hades' båda afdelningar, paradiset och fängelset, (Apok. 1, 8); medan deremot en af himmelens englar förvarar nyckeln till Abyssos (Apok. 20, 1). Demonerna föredraga ett lif i den lägsta och mest förnedrande sinlighet framför att rufva öfver sitt eget bottenlösa själselände. Detta är andemeningen i berättelsen Luk. 8, 26 ff., der de onde andarne bedja Jesus, att han icke måtte sända dem till Abyssos. — Engeln, som har nyckeln till denna ort, griper (Apok. 20) den gamle ormen och binder honom der för tusen år. Äfven detta bevisar, att Abyssos är förestäldt som ett mellantillstånd; ty efter de tusen årens förlopp, skall djefvulen slippa lös till en liten tid, för att ändtligen vid yttersta domen kastas, icke i Abyssos, utan i Gehenna (Apok. 20, 10).

Så bestämdt skiljer nya testamentet redan mellan Abyssos och Gehenna, ehuru denna skilnad hit intills alldeles undfallit våra bibelforskare och teologer. Någre exegeter hafva dock funnit det "anmärkningsvärdt" eller "märkvärdigt," att Jesus i en af sina liknelser om yttersta domen begagnar ordalag, af hvilka man kunde sluta, att helvetesstraffen icke drabba demonerna förr än efter yttersta domen, vid denna världens slut. Den dömande Messias säger nämligen (Matt. 25, 41) — till de förtappade: "Gån bort ifrån mig till den eoniske elden, *den som är hällen i beredskap* (70

ἡτοιμασμενον) åt djefvulen och hans englar.“ Med den eoniske elden menas i nya testamentet alltid Gehenna (helvetet), och Gehenna hotar således demonerna ännu på afstånd såsom det *väntande* straffet, hvilket *hålles i beredskap*. De visserligen anmärkningsvärda orden ha sin fullständiga förklaring i hvad som här ofvanför påpekats, och öfverensstämma för öfrigt fullständigt med demonernas fråga till Jesus (Matt. 8, 29): har du kommit hit, för att qvälja oss i *förtid* (προ καιρου)? — nämligen före den yttersta domen. Demonernas tillstånd är således tills vidare ett annat än den yttersta fördömsens, och detta deras mellantillstånd betecknas som Abyssos eller *Det bottenlösa* — en i sanning djupsinnig symbol af en viljeriktning, som icke har fäste i Gud!

Om skilnaden mellan Abyssos och Gehenna hit intills undgått uppmärksamheten, så är den mellan Gehenna och Hades dock numera allmänt erkänd af de vetenskaplige teologerna. Nya testamentet iakttagar skiljelinien dem emellan äfven i de minsta biomständigheter. Så nytjas om Gehenna, men aldrig om Hades, de för qval och förtviflan betecknande orden: *der skall vara gråt och tandagnisslan* (Matt. 8, 12; 13, 42, 50; 22, 13; 24, 51; 25, 30; Luk. 13, 28), dervid den ständigt förekommande futurformen: *der skall vara* (ἔξει ἔσται) har sin förklaring deri, att Gehenna intill yttersta domen saknar innevånare och således ännu icke kan vara en ort för ångest och qval. Skiljelinien utdrages till sin ändpunkt i Apokalypsen (20, 13), der det heter, att efter domen, sedan Hades återgifvit sina döda och dermed uppfyllt sin bestämmelse,

skall det, såsom en numera obehöflig anstalt, kastas i Gehennas brinnande sjö (Upp. 20, 14).

Naturligtvis kunde icke alla äldre lutherske dogmatici dölja för sig sjelfve denna skilnad mellan dödsriket och helvetet. Men när de medgåfvo, att skriften verkligen förkunnar ett mellantillstånd för de dödes själar, hvilket skall fortfara till de yttersta tiderna, ville de dock afhända denna lära hennes psykologiska och sedligt-religiösa vigt, i det de förmenade, att ingen andlig utveckling vore i detta mellantillstånd möjlig. Något giltigt skäl för detta antagande kunde de visserligen icke gifva, och i våra dagar hafva äfven ortodoxe lutherske teologer uppträdt mot detsamma. En af dem är teol. professorn i Leipzig, K. A. Kahnis, som i sin "Lutherische Dogmatik" (III, 552) yttrar derom:

"Vi måste erkänna: det vore förskräckligt, om Gud ville döma så som den gamla dogmatiken har dömt. Man kaste blott en blick på människorna, som gå till denna andra verld, i hvad tillstånd de kommit dit. Om några veta vi ur skriften, att det icke finnes hopp för dem. *) Till dem hör Judas Iskariot, den förtappade. Till dem höra de, som syndat mot den helige ande, ty för den synden gifves i den andra verlden ingen förlåtelse. Till dem höra de, som syndat till döden. De komma till en ort, öfver hvilken Dantes ord kunde stå skrifna: *I som inträden här, låten hoppet fara!* Men andra komma dit i ett tillstånd af otro och förderf, som förtjena straff, men icke den eviga fördömseln, emedan de ännu icke lärt känna hvad de icke tro. Till dem höra de andar i Fängelset [den ena afdelningen i Hades], till hvilka Kristus kom (1 Petr. 3, 19) att förkunna dem evan-

*) Huruvida vi verkligen veta detta ur skriften skall undersökas längre ned i denna afhandling.

Förf:s anm.

geliet. Af detta ställe följer, att den förtjenta straffdom, som drabbar många syndare efter döden, icke innesluter fördömdelse vid yttersta domen. Den gamla dogmatikens sats, att ingen bättring är i mellantillståndet möjlig, är alltså oförenlig med detta ställe. Vidare är följande härvid att öfverväga. De allra flesta människor, som komma till den andra världen, befinna sig, emedan Kristus allena är salighet, i ett osaligt tillstånd, enär de icke tro på Kristus. Men de tro icke på honom, emedan de icke hört af honom; ty huru skola de tro på den, om hvilken de icke hört? (Rom. 10, 4 ff.) Men är nu ordet förkunnadt i Fängelset för desse andar, så kunna vi hängifva oss åt den öfvertygelse, att Gud icke kan fördöma människor därför att de icke trott på Kristus, då de utan egen skuld aldrig hafva hört af honom. Nu låter det visserligen säga sig, att i den ställning, som hedningarné intagit till det relativt goda, hvilket de kände, ligger grundvalen för deras ställning till det högsta goda. Men bevisa sig kan detta först, när det högsta goda träder dem till mötes. Således ha vi grund för att i den andra världen antaga ett mellantillstånd, hvori ett afgörande ännu är möjligt för dem, som i denna världen ännu icke kunnat fatta sitt beslut. Äfven enligt medeltidens uppfattning gifves det öfvergångar mellan helvetet och skärselden. Men i skärseldens idé ligger otvifvelaktigt en sanning, nämligen den, att en luttring ännu är nödig för många kristne. Stort är antalet af de kristne, om hvilka man icke kan säga, att Kristus är deras lif. Men de hafva dock en dragning till honom, och hvad de lärt känna om honom, det bekänna de i en lefnadsvandelns renhet, trohet och frihet från sjelfviskhet, som kan lända många kristne till blygsel, hvilka äro starkare i orden än i verken. Skall för dem icke vara något hopp? Icke litet är slutligen det antal kristne, hvilka, såvidt människor kunna döma, äro i den sanna tron, men hvilkas tro dock ännu är starkt försatt med slagget af den gamla människan, så att man måste fälla det omdöme, att de, sådane de äro, icke kunna komma i paradiset, om paradiset skall förblifva paradiset. Man svare icke, att mycket af den gamla människan skall bortfalla tillika med kroppshyddan! Hvarför låter man de fromme dermed få en förmån, som icke tillkommer de andre? En människas egendom-

lighet låter icke aflägsna sig med ett trollslag. Huru kan den kristne, som saknar kärlek, genom döden på en gång förvandlas till en ström af kärlek? Fördenskull måste vi väl antaga, att i den andra verlden ännu är rum för bättring och utveckling. Sålunda skulle man då i denna andra värld (nämligen i Hades eller mellantillståndet) kunna skilja mellan tre orter med hvar sitt tillstånd, nämligen strafforten (φυλακη), mellanorten för beslut och luttring, samt glädjeorten (παράδεισος). Hvar och en af desse orter har sina grader. I strafforten gifvas syndare, som kunna frälsas, och syndare, som icke kunna det. Men äfven i paradiset äro många boningar. (1 Joh. 14, 2).“

Så långt Kahnis, hvars åsigt i denna punkt delas af Martensen, Kliefoth och andre ortodoxe teologer. Den lutherska ortodoxien synes således här stadd i en lycklig tillnärmelse till nya testamentets lära i ämnet.

I liknelsen om den rike mannen och Lasarus (Luk. 16) har Jesus sjelf i bilder, hemtade ur hans folks föreställningskrets, visat, huru han vill, att detta mellantillstånd skall uppfattas. Den fattige Lasarus dör och föres af englar till den del af Hades, som kallas Paradiset eller Abrahams sköte. Äfven den rike vällustingen dör och kommer till "Fängelset" eller plågoorten i Hades. Mellan dessa ängder är befast ett stort svalg — skilnaden i de dödes andliga tillstånd. Men denna skilnad upphäfver dock icke den organiska enhet, hvori de sunde och de sjuke lem-marne af mensklighetens lekamen dock alltid stå till hvarandra. Derfor heter det i liknelsen, att de döde i Paradiset och de döde i Fängelset kunna se och tala med hvarandra. Den rike mannen uppslår sina ögon, ser patriarken Abraham och samtalar med honom.

I afseende på samtalets betydelse för nya testamementets eskatologi bör följande märkas:

1) Den faderligt vänliga ton, hvori patriarken tillbakavisar den plågade önskan att genom honom få lindring i sitt lidande. I Abrahams ord yppar sig intet af den heliga afsky och den djupa smärta, som ett saligt väsen måste känna i beröringen med ett annat väsen, hvars oläkliga ondska skulle hafva dömt det till evigt förderf. Abraham kallar den plågade med det ömma namnet *min son* och kallas af honom med det vördnadsfulla namnet *min fader*. Den himmelska rättvisans dom öfver den obotfärdige har, då han förvisades till Fängelset i dödsriket, icke varit en dom, som löser bandet mellan en fader "efter köttet" och en son "efter köttet;" än mindre en dom, som sliter bandet mellan den himmelske fadern och hans barn; —

2) De grunder patriarken gifver för sin vägran. Den första grunden är: *min son, kom ihåg, att du fick ditt goda medan du lefde, och Lasarus sammaledes det onda. Men nu hafver han hugnad, och du pinas.*

Detta svar är i hög mån märkvärdigt. Här låter Jesus ljuda genom patriarkens mun likasom ett förädladt eko af antikens Nemesis-stämman, af rösten från det väsen, i hvilket Hellas' skalder och tänkare personifierade verldsordningens samvete, det rätta måttets på underbara vägar jämkande, godtgörande och vedergällande makt. Rösten förkunnar, att huru olika än människornas lotter i denna jordiska existensform falla, beslöjar denna olikhet en himmelsk billighet, ett faderligt sinne, som med lika kärlek afvägt samtliga

barnens arfvedelar. Denna billighet framträder på ytan som en eudemonistisk. Ställets bokstafrsmening synes antyda, att alla människosjälur skola hafva sin del och sin *jämnt* beskärda del af lust, olust, fröjd och smärta (jämför uttrycket τα ἀγαθα σου), eller att hvad som synes obilligt fördeladt i detta lifvet, skall visa sig rättvist afvägdt, då betraktelsen utspännes öfver dess gräns. Flerestädes i nya testamentet har Jesus uttalat en liknande tanke, såsom i Luk. 6, 21—24: *Salige, I fattige, ty Guds rike hör eder till! Salige I, som nu hungren, ty I skolen varda mättade! Salige I som nu gråten, ty I skolen le! Men ve eder, I rike, ty I hafven fått eder tröst! Ve eder, som nu ären mätte, ty I skolen hungra! Ve eder, som nu len, ty I skolen sörja och gråta!* Samma syftning återfinnes i hans upprepade påminnelse: *den som upphöjer sig skall varda förnedrad, och den som förnedrar sig skall varda upphöjd* (Luk. 14, 11; Matt. 23, 12), samt i det likaledes upprepade uttrycket om dem, som i denna verlden sökt och vunnit utmärkelse och timlig lycka: *de hafva fått sin lega* (eller sold μισθος Matt. 6, 2; jämför Luk. 14, 12). Men denna eudemonism är endast ombonaden för en psykologisk erfarenhet, som det dagliga lifvet ständigt bekräftar, och för en etisk fordran, som den gudomliga verldshushållningen ställer på sig sjelf. Lustens och olustens egentliga betydelse ligger deruti, att de äro de tvenne, hvarandra fullständigande pröfvostenarne för menniskoanden. Den som ej kan bära sin lycka, kan luttras i olyckan; den som jordelivets smärta förädlat, må svara, om han kunnat draga samma vinst för sin ande af jordelivets glädje. Den som icke

genomgått dessa båda afdelningar i pröfningens skola är icke mogen för vare sig det eviga lifvets eller domens uppståndelse. Sålunda lärar oss Jesus, att lifvet i Hades anknyter sig till vår närvarande existensform som ett nödvändigt utvecklingsskede emellan den och domen, och detta utvecklingsskede är visserligen en utjämnare af lefnadslotterna, men i och med detsamma en ransakare af hjertan och njurar, hvars utslag skall tillika med domen öfver vårt jordelif underställas den högste domaren på Herrens stora dag. Ehuru den viljans beskaffenhet, hvarmed vi öfvergå till Dödsriket, har sitt fulla inflytande på det tillstånd, som der väntar oss, är således Hades i främsta rummet att betrakta icke som en anstalt för lön och straff, utan som en skola, hvilken undervisar och pröfvar medelst fröjd och qval. *)

Patriarkens andra grund är den: *Och utom allt detta är emellan oss och eder befast ett stort svalg, så att de som vilja gå öfver härifrån till eder kunna det icke, ej heller de som vilja fara öfver till oss.* Hvarken patriarkens medkänsla för hans ättling eller dennes blotta önskan att få lindring i plågorna kan slå en brygga öfver det svalg, som skiljer dem; ty detta mäktar endast omvändelse och bättring.

3) Det är omisskänligt, att Jesus låter en i någon mån förändrad sinnesförfattning framskymta hos den

*) I öfverensstämmelse härmed betecknar Jesus det tillstånd af plågor, hvari den rike mannen befinner sig i Hades, med ett grekiskt ord (*πασавος*), hvars ursprungliga betydelse är *probersten* och hvars afleda betydelser äro *pröfning*, *undersökning* och slutligen *marterande ransakning*.

till Fängelset förvisade. I lifstiden var han en obarmhertig vällusting, som lät den hungrande sårhöljde Lasarus ligga ohulpen vid portalen till det palats, der han tillbragte sina dagar i prakt och vällefnad. I Hades är han deremot i stånd att ur sina plågor höja sig till en medlidsam tanke på sina ännu lefvande bröder. Han vill rädda dem från en liknande lott. Denna besinning är ännu icke omvändelse, men möjligen ett steg dertill. Att hon ännu är ytlig har Jesus antydtt med ett psykologiskt fint drag. I orden: *sänd Lasarus* ligger tydligen ännu något af den f. d. förnämme och rike mannens ringaktning för den f. d. fattige, hvars tjenst han utan vidare anser sig kunna taga i anspråk. Men att omtanke om andras — om också endast de närmaste frändernas — bästa vaknat hos honom närmar honom dock till dem, om hvilka Jesus yttrade: *salige äro de barmhertige, ty dem skall ske barmhertighet.*

Detta löfte: *salige de barmhertige* har enligt nya testamentet förkunnats äfven i Hades af densamme, som uttalade det på jorden. Kristus har (1 Petr. 3, 19) nedstigit till Dödsriket och förkunnat evangelium ej endast för Paradisets sälle innevänare, utan äfven för andarne i Fängelset — "för dem, som lefde på jorden i Noas dagar och då icke trodde;" men ej endast för dem, utan (1 Petr. 4, 6) äfven för samtliga döde. Det antydes icke, att denna förkunnelse skall hos alla, som Hades innesluter, bära frukter till salighet, ty af deras eget val beror, om de tillegna sig eller tillbakavisa nåden. Men det, att de kunna välja innebär, att mellantillståndet i Hades medgifver en

fortsatt utveckling och möjliggör allas återsammanfattning (Ef. 1, 10) i Guds afbild och mensklighetens urbild.

Genom att förtiga eller förneka detta mellantillstånd har, såsom vi ofvanför påpekat, den lutherska dogmatiken bragt sin eskatologi i svåraste oordning. Det logiska sammanhang, som förenar samtliga momenten i nya testamentets lära om de yttersta tingen, är der upplöst på alla punkter, och hvarje moment för sig ger en oriktig bild af det motsvarande i nya förbundets urkunder. Vi meddele här några prof derpå.

När vi läsa, att Jesus uppväckte Jairi dotter, enkans i Nain son och Lasarus. ifrån de döde, så inställer sig frågan: ur hvilket tillstånd återkallade han deras andar till jordelivet? och denna fråga ingifves ej af obehörig frågvishet, utan af krafvet på reda och sammanhang i religionsföreställningarna. På nya testamentets ståndpunkt måste man besvara denna fråga så som hela den äldsta kyrkan gjorde det: Jesus uppkallade deras andar ur mellantillståndet, ur Hades, — och detta svar innebär ingen motsägelse till de i Hades-symbolen sammanknutna föreställningarna. På luthersk ståndpunkt, & hvilken man antager, att de dödes själar komma genast till sin slutliga bestämmelse, det eviga lifvet eller den eviga pinan, kan på samma fråga intet tillfredsställande svar gifvas. De uppväckelser från de döde, som Jesus under sitt jordelif verkat, ha således blifvit afskurna från sin gifna förutsättning i nya testamentets eskatologi.

Då Jesus säger till den botfärdige röfvaren: *i dag skall du vara med mig i Paradiset*, så kräfver samman-

hanget, att med detta Paradis menas glädjeängden i Hades. Sammanhanget kräfver det, emedan Jesus sjelf tillkännagifvit (Matt. 12, 40), att han i *jordens hjerta*, det vill säga, Hades, skall tillbringa de tre dygnen mellan sin död och sin uppståndelse. (Evangeliernas berättelser angifva noggrannare denna tidslängd till en dag och tvenne nätter.) Äfven de kyrkliga symbola medgifva, att han tillbragte denna tid bland de underjordiske. *) Men den gammal-lutherska dogmatiken, som lemnat läran om mellantillståndet utan afseende, måste fördenskull påyrka, att med paradiset här menas den eviga saligheten, det egentliga himmelriket, och att den botfärdige rövaren således redan på Jesu och sin egen dödsdag uppnådde den himmel, till hvilken frälsaren sjelf icke uppsteg förr än efter sin uppståndelse, sedan han låtit sig lefvande ses under fyratio dagar af sina lärjungar (Apostl. 1, 3). Den motsägelse, som härigenom uppstår till Jesu ord: "i dag skall du vara *tillsammans med mig* (μετ' ἐμοῦ) i paradiset," kan man endast skenbart undgå genom att vädja till Jesu andes allnärvaro, hans gudomliga natur, som kunde medgifva honom att samtidigt befinna sig i himmelen och i dödsriket. Men med dylika undflykter öfvergifver man den förutsättning, från hvilken allt resonnemang i en

*) Apostoliska symbolum: ... κατελθοντα εἰς τα κατωτα, ἐν τῇ τριτῇ ἡμέρᾳ ἀνασταντα ἀπο τῶν νεκρῶν. — I det närmaste så äfven symbolum nicænum och constantinopolitanum. — Symbolum Athanasianum: *descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis.*

sådan fråga måste utgå, nämligen den, att skriften kräver ordning och följdriktighet ej blott mellan begreppen i sin tankebyggnad, utan ock mellan de åskådningar och föreställningar, i hvilka dess begreppssammanhang framträder försinligadt.

Med detta hafva vi endast framlagt enskilda prof på den oreda, som uppstått i den kyrkliga eskatologien genom Hades-symbolens förkastande. Vi vilja nu påpeka de mer djupgående följderna af detta olycksdigra godtycke.

Läran om *Kristi nedstigande till de underjordiske* (*Descensus ad inferos*) är af ofantlig vikt för uppfattningen af den gudomliga frälsningshushållningen i hennes helhet. Nya testamentets antropologi kräver denna lära, emedan Kristus som människa måste i allt, utom synd, vara sina bröder lik och således måste vandra underjordens stigar och låta innesluta sig af Hades' portar likasom de. Men ur frälsningens synpunkt är denna lära i främsta rummet att beakta. För att inse detta, behöfver man ju endast påminna sig å ena sidan, att Kristus kommit för att frälsa hela människosläktet och att han dött för *alla* släktens synder, så väl de hädangångnas som de på jorden lefvandes och de tillkommandes; samt å andra sidan, att hela den historia, som föregick hans egen lefnad och verksamhet, hade med alla de släkten, som intill dess lefvat, försjunkit ned i *jordens hjerta* — försjunkit till Hades, utan att hafva annat än aningsvis och sporadiskt i profetiska andar förnummit evangelium. Men skola dessa tidehvarf och släkten i domen dömas efter sitt förhållande till den i evangelium erbjudna nåden, så måste de

också alla hafva hört evangelium. Det logiska krafvet härpå är så öfvermäktigt bjudande, att många ortodoxe teologer i nyare tider hafva, i likhet med Kahnis, måst böja sig härför och erkänna — hvad nya testamentet för öfrigt i oförtydliga ordalag förkunnar — att det gifves ett Hades, och att Kristus nedstigit dit för att predika för de döde försoningen genom evangeliet. Man kan säga, att hvarje sida i nya testamentet förutsätter, att så skulle ske eller att så skett, ehuru det kräfves uppmärksamhet och frihet från dogmatiska förutsättningar för att se hvad der verkligen står att läsa. Här några få exempel. Jesu liknelse om den yttersta domen i Matth. 25 förutsätter, såsom äfven prof. H. A. W. Meyer, den bekante kommentatorn, påpekat, att *alla*, som stå församlade inför hans tron, således äfven de, som dött före evangeliets förkunnande och nu, i domens stund, blifvit uppväckte från de döde, äro *kristne* åtminstone till namnet, det vill säga: känna Kristus och iklädt sig förpligtelser till honom. Detta bevisas 1) af liknelsens omedelbara sammanhang med den nästföregående parabeln om den trogne och den late Messias-tjenaren, hvilkas olika öden erhålla sin närmare belysning genom liknelsen om domen; 2) af Jesu ord, som jämför domaren med en herde och räknar samtliga de dömde, så väl gettren som fåren, till hans hjord; 3) af såväl de orättfärdiges som de rättfärdiges svar, ty båda flockarne tala så som om de känt och erkänt Messias, ehuru de, som stälts på den venstra sidan, icke bevisat sin kärlek till honom genom godhet mot sina fattiga och ringa medmenniskor. I liknelsen tages således för gifvet,

att när domen hålles, är evangelium *bekantgjordt för alla*, hvilket endast kan hafva skett derigenom, att det genom Kristi nedstigande till Hades blifvit förkunnadt för alla, som då voro döde, samt genom kristendomens spridning öfver jorden blifvit förkunnadt för alla då och sedermera lefvande. Redan kyrkofäderna Lactantius och Hieronymus och i nyare tider den lärde Grotius tolkade liknelsen på detta sätt. Frågas nu vidare, om evangeliets predikande för andarne i Hades kan hafva burit några frukter till salighet, så bör sjelfva det faktum, att denna förkunnelse enligt Guds rådslut *skett*, innebära sannolikhet för att det icke skett *gagnlöst*. Som vi redan sett, antydde Jesus redan i liknelsen om den rike mannen och Lasarus, att en sedligt-religiös utveckling är i Hades möjlig. Men han har på andra ställen yttrat sig tydligare. Så säger han i Matt. 12, 41 ff. om de Ninives män, som lefde i profeten Jonas dagar och om drottningen af Saba, som lefde i Salomos tid, att emedan de förre bättrade sig och den senare eftersträfvade vishet, så skola de på domens dag fördöma det slägte, hvilket icke lyssnade till den, som är för mer än Jona och Salomo. Detta innebär en öfvertygelse hos Jesus, att de sjelfve, niniviterna och den österländska drottningen, hvilka här anföras endast som exempel för alla de öfrige, skola i Hades lyssna till honom och vara emottaglige för hans nåd. Och då Jesus i Joh. 5, 28—30 yttrar, att en tid varder kommande, då alla de, som i grifternas äro, skola uppstå derutur, de som väl hafva gjort, till evigt lif — så ligger det i sakens natur, att både han och hans lärjungar, till hvilka han

sade detta, dervid icke minst måste tänkt på alla dem som, *da* han sade detta, befunno sig i grifterna och således icke voro i tillfälle att tillegna sig hans försoning annorlunda än genom hans nedstigande till Hades och hans förkunnande der af evangelium.

Det ligger en sublim tanke i djupet af denna lära. Från erfarenhetens ståndpunkt sedt är det de äldre släktena, som arbeta för de yngre och bana dem vägen både i godt och ondt; men de efterkommande synas ingenting kunna göra för de bortgångna, vare sig till deras väl eller till deras ve. Farfadern sätter telningen, och sonsonen njuter, utan att gifva honom vederlag, af det uppyuxna trädets frukt och skugga. Gemensamheten mellan släktena, som dock bilda en enda stor organism, i hvilken alla lemmar äro tjenstpligtige mot hvarandra, synes på denna ståndpunkt ensidig. Men denna ensidighet varder med ett slag upphäfd genom Hades-symbolen och läran om Kristi nedstigande i Dödsriket. Här är tiden likasom försvunnen. Det förflutna och det närvarande sammanträngas som i en enda punkt. I jämförelse med den jordiske Adam är den himmelske senfödd i historien: men här böja Edens fallne son och alla de förflutna tidehvarfvens patriarker sina knän för den senkomne ättlingen, i hvilken det närvarande sprider ljus och välsignelse ej endast till det tillkommande, utan äfven till det längst förflutna. I evangelium är ett träd planteradt, som breder sina grenar och sin svalka ej endast till den mest aflägsna framtid, utan äfven till den fjermaste forntid. Här återfinna alla släkten hvarandra i samme evighetstanke.

Symbolen vinner ytterligare i skönhet, när man betraktar honom psykologiskt. Den kristligt religiösa känslan längtar till den närmaste och innerligaste beröring med sitt himmelska ideal. Bland Jesu samtida hade de, som verkligen lärde känna honom så nära, som deras audliga begåfning medgaf, således i främsta rummet hans lärjungar, men äfven de, som mer tillfälligt kommo i hjertligt umgänge med honom, såsom de fromma qvinnor, hvilka evangelierna omtala, och de barn, som hade den lyckan att få skåda in i hans ögon och känna hans hand på sitt hufvud, de hade i detta en förmån, som det vore ett psykologiskt misstag att underskatta. Näst efter dessa utvalda komma de, som hade ibland sig hans apostlar, ögonvitnena till hans jordevandel och de lefvande uppbärarne af hans lefvande ord — såsom denna församling i Efesus, hvilken enligt traditionen var förenad kring hans älskling Johannes. Genom Kristi nedstigande i Hades har lärjungarnes förmån unnats alla de släkten, som gingo före honom till Dödsriket, och desse otalige äro således för alla dem, som komma efter, utrustade med det apostoliska signet, som består uti att sjelfve hafva omedelbart personligen och likasom öga mot öga förnummit det lefvande logos. Och hvad de af honom förnummit hafva de mottagit i ett tillstånd, hvari de måhända kunna bättre begrunda hans evangelium, än när de befunno sig midt i hvirflarne af detta sinnelifs brusande ström och de jordiska intressenas själsförvirrande kamp, ett tillstånd, hvars paradisiska lugn inbjuder eller hvars psykiska plågor tukta till besinnning, och som symboliseras af nya testamentet sålunda,

att det eger rum, *sedan* själen aflagt sin jordiska lekamen, och *innan* hon iklädt sig sin uppståndelses. Dermed betecknas det som en existensform, som, frigjord från den organiska förmedlingen med en yttre värld, är af öfvervägande passivt, inåtvänt och begrundande skaplynnne. Den som med kärlek egnat sig åt betraktandet af de symboliska bilder, som smycka pelargångarne i nya förbundets Stoa poikile, behöver icke vara skald, för att till skepnaden af Kristus, nedstigen bland underjordens skuggor, foga ramen af milliarder och åter milliarder andäktigt lyssnande döde, belysta af det hoppets ljus, som från honom utstrålar i deras natt, af millioner och åter millioner odöpta barnahufvud, som, af den dogmatiska dialektiken förvisade till evig fördömelse, emottaga af Jesus sjelf den välsignande handpåläggelsen.

Hvad har nu den gammal-lutherska dogmatiken gjort af denna lära? Emedan denna dogmatik ej vill veta af något mellantillstånd, låter hon Kristus nedstiga icke till *Hades*, icke till de på domen bidande dödes allmänna förvaringsort, utan till *Gehenna*, till *helvetet*. Med andra ord: hon förvandlar Hades till Gehenna, mellantillståndet till helvetet. Och helvetet, som enligt nya testamentet är tomt och förblifver så intill de yttersta tiderna, befolkar hon med de onde demonerna och de på förhand fördömda mennisko-själarna. Hvad hade Kristus bland sådana att göra? Nya testamentet säger oss, att han för andarne i Hades predikade evangelium. Men att predika evangelium för evigt obotfärdige och evigt fördömda vore en onyttig sak. De gammal-lutherske utläggarna låta honom

fördenskull nedstiga till underjorden, icke för att förkunna frälsningens budskap, utan för att uttala en förbannelse öfver Satan och hans offer, en förbannelse, som antages gifva dem en försmak af den yttersta domens förfärlighet, antages förlama djefvulen och förstöra hans rikes makt. — Denna hopning af godtyckliga och obibliska antaganden stöddes med en lika godtycklig och obiblisk exeges. Det ord (*κηρυσσειν*), hvarmed Petri 1:sta bref betecknar Kristi evangeliiförkunnelse i Hades, tolka desse utläggare som en förkunnelse af förtappelse och evigt förderf, ehuru detta samma ord, nytjadt såsom här utan objekt, i nya testamentet *alltid* betecknar ett förkunnande af evangelium till bättring, tro och salighet. I det storartade stället Filipp. 2, 9 ff. uttalar Paulus en helt annan åsigt än den gammallutherska om ändamålet med Kristi nedstigande till Hades. Det skedde för att, när alla andra knän, de himmelskes och de jordiskes, böja sig i Jesu namn, och när alla andra tungor, de himmelskes och de jordiskes, bekänna Jesus Kristus för en herre, till Gud faders ära, skola äfven *de underjordiske* (*οι κατωθονιοι*), det vill säga: de afsomnade, i Hades bidande släktena kunna förena sig i denna knäböjande och lofsjungande verlds-kor.

Djefvulens och demonernas stamhåll förläggas af det gammallutherska åskådningssättet till Gehenna, ehuru i nya testamentet icke förekommer ett enda ord derom, att det skulle finnas några demoner derstädes. Såsom vi redan påpekat, förklarar skriften tvärt om, att Gehennas eld *hålles i beredskap* åt djefvulen och hans englar, och att de först vid yttersta domen drabbas

af detta dem *väntande* straff (Matt. 25, 41). Det ondas makter föreställas i nya testamentet dels såsom redan förklamade, bundna i mellantillståndet Abyssos, genom Guds rådslut i det världshistoriska förloppet (2 Petr. och Judas bref), dels såsom ännu verksamma. Men dessa senares vistelseorter och verksamhetskretsar förläggas med en djuptänkt symbolik till världssfärerna eller himlarymderna, hvarför också Paulus, i öfverensstämmelse med denna uppfattning säger: "vi hafva att strida icke mot kött och blod, utan mot detta mörkrets furstedömen (*ἀρχας*), väldigheter (*ἐξουσίας*) och världsherrskare (*κοσμοκρατορας*), *mot ondskans andemakter i himlarymderna* (*ἐν τοις ἐπουρανίοις*).“ Om några ondskans andemakter i Gehenna vet, så länge denna värld består, hvarken Paulus eller någon annan af nya testamentets skriftställare någonting. Än mindre förlägga de sådana andemakter till Hades.

Äfven lärorna om *uppståndelsen* och om *den eviga saligheten* hafva genom Hades-symbolens åsidosättande eller förnekande blifvit i betydlig mån missgestaltade i den kyrkliga dogmatiken.

Hvad den senare läran vidkommer, skiljer nya testamentet bestämdt emellan den sällhet, som genom Guds nåd väntar de fromme omedelbart efter deras skilsmessa från jordelivet, och den eviga salighet, det eviga lif, (*ζωὴ αἰώνιος*) som efter uppståndelsen ur Hades varder deras lott. Nya testamentet förkunnar icke blott samtida grader i sällhet och salighet, utan äfven successiva utvecklingsskeden deruti. Trenne sådana utvecklingsskeden skiljas tydligen från hvarandra. *Det första* är det sälla, men mer passiva och begrundande

tillståndet i Hades' glädjeängd, Paradiset. Detta tillstånd skall räcka intill de rättfärdiges uppståndelse. *Det andra skedet* är det messianska lifvet eller lifvet i det öfverjordiska och tillika jordiska Messiasrike, som i och med Kristi andra tillkommelse och de rättfärdiges uppståndelse grundlägges. I detta tillstånd äro de salige inkarnerade i sin uppståndelses lekamen, "en andlig," "en himmelsk lekamen," som förmedlar deras verksamhet med Kristus för Guds rikes universella utbredning, det ondas fullständiga öfvervinnande och hela människoslägtets räddning. *Det tredje utvecklingsskedet* är den högsta saligheten, delaktigheten i Guds sabbatshvila, sedan Kristus lagt alla makter till sin fotapall och sjelf underkastat sig Fadern, på det att Gud må vara allt i allom.

För en klar uppfattning af Hadesläran och hennes ställning i läran om saligheten torde det vara af nöden, att vi här närmare redogöra för dessa utvecklingsskeden, sådana som de i bildlig form skildras i nya testamentet.

Första utvecklingsskedet. Omedelbart efter döden inträda menniskoandarne i ett mellantillstånd, hvilket skiljer sig såväl från det jordiska sinnelifvet som från de högre salighetstillstånden deruti, att det är *olekamligt*. Menniskan aflägger i den fysiska döden sin jordiska kroppshydda och iklädes först i uppståndelsen, sedan dödsrikets portar nedbrutits, en andlig lekamen.

Såsom vi redan framhållit, är detta mellantillstånd af olika art för de rättfärdige och de orättfär-

dige. De senares tillstånd framställas som en vistelse i Hades' Fängelset; de förres som en vistelse i Hades' Paradis.

Paradiset är enligt den rabbinska uppfattningen, till hvilken nya testamentet ansluter sig, högre beläget än Fängelset. Den rike mannen i dödsrikets plågoort *upplyfte ögonen*, (Luk. 16, 23), då han fick se Abraham med Lasarus i Hades' glädjeängd. Sällheten i Paradiset har många grader, åskådliggjorda som högre och högre rymder. Ehuru äfven innevånarne i Paradiset inbegripas under namnet *de underjordiske* (καταχθονιοι), är jorden dock icke längre en skiljemur mellan dessa högre rymder och himmelen. Den högsta sällhetsgraden i Paradiset skildras i Apokalypsen (4:de kap.) som en krets af troner, i närheten af himmelen, som är Guds tron (Matt. 5, 34; 23, 22), och de som innehafva dessa troner äro *de äldste*, de utvalde ur alla stammar och tungomål och folk och släkter, hvilka Kristus med sitt blod har köpt åt Gud, och gjort till konungar och prester, på det att de vid hans andra tillkommelse, då himlarnes rike (Messiasriket) grundlägges, skola med honom herrska öfver jorden (Apokal. 5, 9, 10). — Denna grad är den af alla jordiska smärtsamma minnen ogrumlade intuitiva Gudsåskådningens. *De äldste* äro lammet nära och deltaga i de lofsånger, som englarne uppstämman kring Guds tron. — Den der näst högsta sällhetsgraden är martyrernas, Jesu blodvitnens. Deras tillstånd symboliseras som en vistelseort närmast under himmelens altar, således i himmelens närhet, men dock med en ännu i viss mån skymd utsigt till Guds herrlighet (Apokal. 6, 9), och

jordiska minnen blanda sig ännu i deras njutning af Guds nåd, hvadan också Johannes hör dem med hög röst ropa: *Huru länge, du helige och sannskyldige Herre, dröjer du att döma och att utkräfvå vårt blod af dem, som bo på jorden?* (Apok. 6, 10). — *Och åt hvar och en af dem vardt gifven en hvit fotsid klädnad, och dem vardt sagdt, att de ännu en tid skulle gifva sig ro* (v. 11).

Men om alla Paradisets innevånare, i hvilka sällhetsgrader de än befinna sig, gäller Paulus' ord (Kol. 3, 3), att deras lif är fördoldt med Kristus i Gud, och att när Kristus, deras lif, varder uppenbarad, så skola ock de med honom uppenbaras i herrligheten. Det *verksamma* salighetslif, som efter uppståndelsen väntar de rättfärdige, den omedelbara, genom uppståndelsens andliga lekamen möjliggjorda samvaran och samarbetet med frälsaren, är visserligen ännu icke deras lott; men den syn, hvarmed Stefanus ännu i ett ögonblick af sitt jordelif benådades (Apostl. 7, 58), är dock för dem en varaktig arfvedel, hvadan också aposteln kan uttrycka sin längtan efter det mellantillstånd, som han motsåg omedelbart efter döden, med de orden: *Jag åstundar att skiljas hädan och vara när Kristus, hvilket ock mycket bättre vore* (Fil. 1, 23).

Detta är ett af de ytterst få ställen i nya testamentet, hvilka med någon sannolikhet kunna tydas som uttryck af en sådan längtan. Nästan öfver allt der Jesus yttrar sig om det tillkommande lifvet, eller der hans apostlar uttala sitt och de sinas salighets hopp, är det icke sällheten i dödsrikets Paradis, som deras ord och deras trånad gälla, icke det genast efter

döden inträdande tillståndet, som deras önskningar, löften och skildringar afse, utan det eviga lifvet i Messiasriket, salighetens andra och högre utvecklingsskede. Orsaken härtill kan vara den, att man, såsom skriften flerstädes ådagalägger, hoppades, att redan det slägte, som Jesus tillhörde, skulle få upplefva hans andra tillkommelse och Messiasrikets grundläggning, hvarför numera allt, som återstode af denna verldsperiod vore, både med afseende på jordelifvet och vistelsen i Hades' paradis, ett försvinnande moment. Men man får akta sig att här af draga den falska slutsats, att detta hopp skall hafva inverkat äfven på sjelfva den nytestamentliga eskatologiens gestaltning. Dertill hade denna eskatologi för djupa historiska rötter i det judiska folkets religiösa föreställningslif, och allt i henne, så väl det gamla och oförändrade, som det nya, är så harmoniskt sammanfogadt, så djupsinnigt anlagdt, innehåller under sitt symboliska hölje så mycken psykologisk sanning och är så sammanväfdt med Jesu frälsningslära och med hans verldsåskådning i alla hennes förgreningar, att en sådan slutsats måste förkastas.

Åtskillige teologer, som erkänt Hadessymbolen, hafva dock velat antaga, att Kristus i och med sitt nedstigande till underjorden och sin återkomst derifrån har nedstörtat Hades' portar och upphäft mellantillståndet. De sälle i Paradiset skulle hafva följt honom såsom frigjorde triumferande fångar till hans himmel; innevånarne i Fängelset skulle blifvit kastade i Gehenna, och mellantillståndet sålunda blifvit ej allenast afslutadt för alla föregående släkten, utan tillika alldeles upphäft för dem, som kommit och komma efter

Kristi död. Denna åsigt, som misskänner den psykologiska nödvändighet, hvilken nya testamentet tillgodosett med sin lära om mellantillståndet, är i alla styc-ken stridande mot skriftens åskådningssätt och klara utsagor. Skriften lär, att *alla* afsomnade skola förblifva i mellantillståndet intill sin uppståndelse och förnyade inkärning, och uppståndelsen väntar de rättfärdige först vid Kristi andra tillkommelse och det messianska rikets reala grundläggning, samt de öfrige döde först vid det messianska tidehvarfvets slut. Mellantillståndet är en för alla döde gemensam lott. Äfven Kristus vardt fördenskull delaktig i densamma, ehuru *hans* audliga utveckling icke tarfvade det. Han kom till Hades, för att förkunna de bortgångna släktena förlossning, och lemnade det åter såsom *den förstfödde från de döde, på det han må vara den förste i allt*. Detta enda uttryck: *förstfödd från de döde*: (πρωτοτοκος ἐκ τῶν νεκρῶν Kol. 1, 18; jämför 1 Kor. 15, 23 och Apok. 1, 5) skulle ensamt för sig vara tillräckligt att bevisa, att ingen för alltid lemnat Hades *före* Kristus eller *tillika* med honom,*) ty då vore han icke den förstfödde från de döde och den förste i allt. Men vid sidan af detta uttryck bevisa mångfaldiga skriftställen detsamma. Nya testa-

*) Enstaka uppväckelser från de döde omtalas visserligen både i gamla och nya testamentet såsom verkade genom profeterna och genom Jesus sjelf, medan han ännu lefde; men redan en af kyrkans äldre kommentatorer har riktigt anmärkt, att sådana uppväckelser ej få förblandas med uppståndelsen. De uppväckte återvända till jordelifvet för att *dö*, för att återgifvas åt *Hades*. Uppståndelsen deremot innebär en skilsmessa för alltid från mellantillståndets existensform.

mentet gör dervid intet undantag, hvarken för det gamla förbundets patriarker eller för det nya förbundets utvalde.

Vidkommande det gamla förbundets helige vilja vi särskildt påpeka det ställe, som talar om honom, hvars länds frukt Jesus var. När Petrus på pingstdagen predikar för de församlade trogne om Jesus från Nasaret, "den af Gud genom mäktiga gerningar, under och tecken vitsordade mannen," som blifvit korsfäst och dödad, men "af Gud uppväckt och löst från dödens snaror, emedan han omöjligen kunde af döden behållas" (Apostl. 2, 22 ff.), så vill aposteln visa, att redan David profeterat om sin ättlings kroppsliga uppståndelse ur grafven och andliga uppståndelse ur Hades, och att således redan gamla testamentet vitsordat de stora fakta, som vordo det afgörande beviset för Jesu messianitet. Petrus anför för detta ändamål Davids psalm 16, 8—11, såsom han uppfattat detta ställe: "Derför fröjdade sig mitt hjerta, och äfven mitt kött skall hvila, i den förhoppning, att *du (Gud)* icke skall kvarlemna min själ i Hades (οτι ουχ ένκαταλειψεις την ψυχην μου εις άδην) och icke tillstädja, att *din helige ser (kroppslig) förgängelse*. Nu vill det i sjelfva psalmen synas, som om David yttrat denna förhoppning om sig sjelf; men Petrus bevisar från sin ståndpunkt, att detta omöjligen kan vara förhållandet, utan att dessa ord tvärt om afse Davids ättling, Jesus Kristus, och profetera om *hans* uppståndelse. Och han bevisar det 1) dermed, att Davids graf finnes ibland oss än i dag (v. 30), och att således David sjelf verkligen underkastats kroppslig förgängelse, medan deremot Kristus

lekamligen uppstått ur grafven; samt 2) dermed att *David's ande icke uppstigit till himlarne* (οὐ γὰρ Δαυεὶδ ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς, v. 34), medan deremot Jesu ande lemnat Hades, för att ingå i saligheten vid Guds högra sida. Ännu efter Jesu upphöjelse dväljes således David enligt aposteln's uppfattning i dödsrikets Paradis och afvaktar der sin uppståndelse ifrån de döde.

Hvad som gäller om David gäller om alla det gamla testamentets patriarker. Enligt Jesu egen liknelse om den rike mannen och Lasarus befinner sig Abraham i den paradisiska ängden af Hades, der han ännu och alltid står i det innerligaste samlif med sitt folks öden. Det är der, i Hades, som han sålunda upplefvat förverkligandet af sitt hopp att få se Herrens dag, hvilken han under sitt jordelif profetiskt emotsåg (Joh. 8, 56). *Hvarför* han och alla det gamla förbundets helige qvarstanna i Hades intill detta verdstidehvarfs slut, ehuru skriften tillräckligt vitnar om deras tro och deras strider och lidanden för det kommande Guds rike, derom upplyser Hebreerbrefvets 11:te kapitel, hvilket, sedan det skildrat detta troslif och dessa vedermödor, tillägger (vers. 39, 40): *Ehuru desse alla hafva genom sin tro fått vitsord* (i skriften), *hafva de dock icke fått uppbära den lofvade lönen, emedan Gud med afseende på oss förutsåg något bättre, så att de icke utan i förening med oss skulle vara fullkomnade.* Här möta vi åter den sublime tanken: menskligheten är en stor lekamen, en organism, hvars alla lemmar äro förpligtade och ansvarige mot hvarandra; alla släkten, de bortgångna, det nu på jorden varande och de tillkommande, hafva att

arbeta för hvarandras salighet, och hafva att *invänta* hvarandra, ty ingen lem kan varda fullt salig, utan att *hela* organismen varder det.

Vidkommande det nya förbundets helige, ställes samma kraf på dem. De hafva för sin högre salighets ernående att invänta den tidpunkt, som Gud i sin oändliga visdom och godhet förutbestämt och förutsett dertill såsom den lämpligaste för hans allmänna, hela människoslägtet omfattande frälsningsplans fullbordande. Ty Gud — såsom aposteln Petrus uttryckligen förkunnar det — fördröjer denna tidpunkt, *på det att alla må gå till bättring* (2 Petr. 3, 9).

Det är denna inväntan som Paulus afser, då han (Kol. 3, 3) yttrar: *När Kristus, vårt lif, varder uppenbarad, då varden ock I med honom uppenbarade i herrlighet*. Han yttrar detta till dem och om dem, hvilka, antingen de ännu lefva i sitt jordelif eller gått till Hades, hafva redan dött bort från sina synder och lefva ett i Kristus förborgadt lif (såsom de döde i Hades lefva ett för jordiska ögon förborgadt). Det eviga lif, som de sålunda redan på förhand undfått, är dock ännu, så länge de lefva på jorden eller dväljas i Hades, *ett förborgadt*, ett i himmelen åt dem bevaradt, som först när Jesus uppenbarar sig i sin andra tillkommelse skall komma till sin herrliga företeelse.

Samme tanke innehåller Ef. 2, 4—7. Äfven der talas om de helige, som redan nu äro i andligt-subjektiv mening uppväckte med Kristus och "insatte i det himmelska väsendet," och det heter, att det skett, på det att Gud, genom sin godhet mot dem i Kristus

Jesus, skall i *de kommande verldstidehvarfven*, (ἐν τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπέρχομενοις) ådagalägga på dem sin nåds öfversvinneliga rikedom. De kommande verldstidehvarfven äro först det messianska tidehvarfvet, som inviges med de rättfärdiges uppståndelse från de döde, och derefter den högsta salighetens skede, då Kristus nedlagt sin verldsspira och Gud är vorden allt i allom (1 Kor. 15). Intill dess förblifva äfven det nya förbundets helige i det sällhetstillstånd, som symboliseras af dödsrikets Paradis. Och de bida der gerna, ty de ega der redan försmaken af det eviga lifvet; de äro redan i subjektiv mening uppståndne; deras sällhet i Hades, då de skåda inom sig och der förnimma sin närhet till Gud och frälsaren, är en osviklig underpant på än högre uppenbarelser af den gudomliga nåden. De bida der gerna, emedan de äro främmande för denne sjelfviske frälsningstanke, som, fördjupande sig i det egna lycksalighetsbegäret, bortser från frälsningen af hela den lekamen, af hvilken hvarje enskild är en lem — emedan de veta, att *ingen lefver för sin egen skull* och *ingen dör för sin egen skull*, ty ehvad vi lefva eller dö är det för Kristus, som dött och som lefver för hela vårt släkte (Rom. 14, 6—12). För dem äro Hades' portar propyléerna till Sions berg och den lefvande Guds stad (Hebr. 12, 12).

Det andra utvecklingsskedet är det *himmelsk-messianska rikets salighet*.

I nya testamentet förekommer mycket ofta uttrycket *himlarnes rike* (βασιλεία των οὐρανῶν) eller *himmelriket*, hvilket icke, såsom vanligen sker, får förblandas

med *himmelen*, symbolen af det högsta existenstillståndet. *) Himmelen kan liknas vid det eviga lifvets outtömliga källsprång; himmelriket vid strömmen, som upprinner ur denna källa.

Himmelriket är detsamma som Messias' rike, hvar för det äfven kallas *Kristi rike* (βασιλεια του Χριστου). Till sitt ursprung är himmelrikets idé gammaltestamentlig och profetisk, samt vidare utbildad af rabbi-

*) Att särskildt påpeka detta torde vara af nöden, emedan den gammal-lutherska dogmatiken genom Hadessymbolens undanskaffande drifvits till att utplåna äfven den skilnad, som nya testamentet gör emellan himmelriket och Guds himmel. Den ortodoxe teologen Kahnis har — och det icke endast från den synpunkt, hvarur *han* betraktar saken — rätt, då han beklagar, att Luther velat förflygtiga symbolen: *Guds himmel* till föreställningen: *Guds allestädesnärvaro*. Kahnis lägger vikt derpå, att "der Himmel ist ein realer, von der Erde räumlich geschiedener Theil der Welt," och det med rätta, så vidt som det gäller att fastställa hvad nya testamentet har i *åskådningens form* uttalat om den högsta saligheten. För en riktig uppfattning af nya testamentets läror är det nämligen af största vikt att återbringa i klar dager dess genom dogmatiska öfvermålningar dolda skymda eller omgestaltade symboler och se dem i deras gifna sammanhang med hvarandra, för att man må kunna utifrån inåt, likasom inifrån utåt, genomforsa deras idéinnehåll och begreppssammanhang. Hela denna väldiga symbolkomplex visar sig då lika genomskinlig, som de enskilda sköna parabler, hvilka viera af Jesus, göra det. Deremot leder det till fullständig förvirring, om man fasthåller vissa symboliska element, men förflygtigar andra, för att infoga de fasthållna styckena mosaikartadt i samma plan som sjelfva de dogmatiska "begreppen," hvilka höra till ett annat plan — de mer eller mindre sinliga *abstraktionerna*. En sådan ännu sinlig abstraktion är föreställningen: Guds allestädesnärvaro.

nerna. Jesus förefann den hos sitt folk som den tanke, kring hvilken alla dess förhoppningar hade samlat sig. Verldshistorien skall icke sluta med det ondas seger, utan med Guds erkända välde öfver menskligheten och universum. Detta skall ske genom ett särskildt gudomligt ingripande i vårt släktes öden. Från himmelen skall ett teokratiskt rike grundläggas på jorden genom Messias, Guds son. Emedan detta rike är förberedt i himmelen och likasom nedkommer derifrån, bär det — sade de judiske skriftlärde — med rätta namnet himmelriket, ehuru jorden är dess skådeplats. Dess uppgift är att återställa det israelitiska folkets herrlighet, men tillika att genom Israel välsigna de öfriga folken, ja att till sin ursprungliga frid och skönhet återställa den genom synden förderfvade naturen. Med detta rike börjar ett nytt verldshistoriskt tidehvarf (αἰων). Men ett sådant tidehvarf kan icke födas, utan att åt verlden "varder ve såsom åt en barnaföderska." Förskräckliga tilldragelser bland folken, järkecken i naturen båda dess tillnärmelse. Det är de messianska födslovänder, hvarom profeten talat (Hos. 13, 13). Messias' ankomst varder ej blott en glädjande, utan äfven en förfärande, ty som kastoskofveln skiljer hvetet från agnarne, skall hans styrelse skilja de rättfärdige från de orättfärdige och gifva enhvar hans förtjenta lön. Detta är den föreställning om *himlarnes rike*, som lefde bland Jesu landsmän och samtide; då de förnummo döparens rop: *bättre'n eder, ty himlarnes rike är nära!* (Matt. 3, 2).

Äfven Jesus började sitt evangeliums förkunnande med glädje- och varningsropet: *bättre'n eder, ty him-*

larnes rike är nära (Matt. 4, 17), och himmelrikets idé — den mest fruktbara af alla tankar, som israeliternas religiösa sinne fostrat — vardt till medelpunkten i hans frälsningsbudskap, men fördjupad och förändligad. Redan Johannes döparen kräfdde en högre rättfärdighet än fariséernas hos den, som skall undgå den tillkommande vreden och upptagas till medborgare i himmelriket. Men denna högre rättfärdighet är ännu ofritt asketisk, som Johannes sjelf — så att säga klädd i hårgördel likasom han. Jesus kräver för detta medborgareskap, som tillika är evigt lif, det fria barnaskapets förhållande till Gud som menniskornas fader. Då lärjungarne spörja honom hvilken som skall varda den större i det tillkommande riket, ställer han ett litet barn ibland dem och säger: *Om I icke varden barnen like, skolen I icke inkomma i himlarnes rike* (Matt. 18, 3). Vid ett annat tillfälle, då han gifver barn, som mödrar tillfört honom, den välsigande handpåläggningen, upprepar han: *just sådana höra himlarnes rike till* (Matt. 19, 14), och i sitt nattliga samtal med Nikodemus (Joh. 3, 3—5) uttalar han i bildlig form och med vidsträcktare syfte samma sanning. Men det sedligt-religiösa barnaförhållande till Gud, som fordras för medborgarerätt i det tillkommande riket, är tillika ett *fritt* förhållande, emedan pligten att eftersträfvä denna medborgarerätt icke vädjar till någonting främmande för vår natur, utan tvärt om till det egentligt menskliga i vårt väsen, till gudsbelätet deruti, således till ett anlag i oss sjelfva hvadan också denna pligtuppfyllelse bör kunna göras med fröjd och icke med suckan och antaga formen af

en pligtuppfyllelse i *kärlek* — i kärlek till Gud, i kärlek till medmenniskorna, ja, vi kunna i Jesu ande tillägga: i kärlek till hela "naturen," hela den ofria skapelse, som vändas för vår skull och afvaktar vår egen fullkomning, för att sjelf varda förklarad.

I och med Jesu första ankomst och predikan är detta *himlarnes rike* redan grundlagdt bland människorna, grundlagdt bland dem på jorden och — genom Jesu nedstigande till Hades — äfven bland de underjordiske (οἱ κατὰχθονίαι), i hvilkas paradisk skaran af utvalde ständigt växer genom dem, som bortgå i rättfärdighet från detta sinnelif. De som hungra efter rättfärdighet kunna således redan i dessa tvenne tillstånd mättas af brödet från himmelen. I denna mening är himmelriket närvarande och midt ibland oss. I denna mening kommer det icke såsom något för sinnena upplattligt, ty det är en andlig pånyttfödelseakt inom oss.

Men detta *närvarande* himmelrike är dock endast förberedelsen för det *tillkommande*. Det liknar *senapskornet*, hvilket en man tog och sådde i sin åker, och hvilket väl är det minsta af alla frön, men när det uppvuxit varder till ett träd, hvari himmelens fåglar bygga sina bon (Matt. 13, 31 ff.) Det liknar utsädet, som långsamt gror och icke skall hvitna till skörd förr än vid änden af detta tidehvarf och vid början af det nya — det *messianska tidehvarfvet*, om hvilket profeterna talat, hvilket inviges med Jesu andra tillkomelse, då han ter sig i sin faders herrlighet och grundlägger *det* himlarnes rike, som icke endast har en inre psykologisk verklighet, utan tillika en världshistorisk.

Så länge Messiasriket endast har den förra verkligheten, endast lefver i enskilde rättfärdiges själar, har världen ännu icke kommit till den samklang, som kräves mellan det inre och det yttre, väsendet och företeelsen. Ej heller är Guds frälsningsverk fullbordadt genom frälsningen af desse enskilde rättfärdige, ty det skulle likna ett fåtals frälsning ur ett allmänt skeppsbrott. Det tillkommande Messiasrikets högsta betydelse ligger deruti, att det enligt Guds rådslut vill förmedla *allas* frälsning, och den salighet, som väntar de rättfärdige i detta rike, är väsendtligen betingad deraf, att de i sin viljas fullkomliga samstämmighet med Guds och i den innerligaste kärleksgemenskap med Kristus skola samverka med denne, "herrska" med denne, för att bereda alla sina andligen senfödda syskons salighet och hela universums förnyelse.

Det tillkommande himmelriket företer fördensskull tvenne sidor, en verldshistorisk och ännu jordisk, samt en öfversinlig och himmelsk. På jorden skall utvecklingen ännu fortgå under många slägtleds sträfvanden och strider: kristendomen skall utbredas till alla folk, och när hedningarnes fullhet inströmmat, äfven hela Israel omvända sig till frälsaren (Rom. 11, 25, 26). Det ändas, detta messianska tidehvarf på jorden, med en sista kamp, hvori det återstående onda samlar sina sista krafter till en förtviflad strid, som slutar med dess afgörande nederlag. Denna det messianska rikets verksamhet på jorden antydes mångenstädes i nya testamentet, men framhålles i sina väsendtligaste punkter särdeles af Paulus, samt skildras utförligt i lifligt färgade allegorier af Apokalypsen.

Men denna utveckling här nere ledes från ofvan, från det öfversinliga messianska rike i himlarne, till hvars förstfödde medborgare *de utvalde* äro korade. Desse utvalde tillhöra tvenne kategorier: de rättfärdige, som lefva på jorden vid Kristi andra tillkommelse, och de i Hades bidande rättfärdige. De förre varda vid Kristi andra tillkommelse, genom en omedelbar förvandling af deras sinliga existensform, upphöjde till det öfversinliga messianska rikets salighet (1 Tess. 4, 17); de senare varda det genom *de rättfärdiges uppståndelse från de döde*, en uppståndelse, som nya testamentet bestämdt åtskiljer från den allmänna uppståndelsen vid det messianska verldstidehvarfvets slut.

Medan det jordiska Messiasriket, styrdt från ofvan af Kristus och hans helige, utbreder sig och rustar sig till sin sista strid, fortför det himmelska Messiasriket kampen äfven mot de öfverjordiska onda makterna, hvilka alla till slut skola läggas till Jesu fotapall. När sålunda frälsningsverket är ändadt både i himmelen och på jorden, är den messianska verldsperioden afslutad, Kristus nedlägger sin makt i faderns hand, och det sista oändliga verldstillståndet är inne, då Gud är i allt och allt i Gud. Dermed har också skilnaden mellan det himmelska och det jordiska Messiasriket, likasom *all* skilnad mellan himmelskt och jordiskt, blifvit upphäfd. Den i verldsbranden renade och förändligade jorden bär det nya himmelska Jerusalem. Himmelen har nedstigit till jorden, och den förnyade jorden sjelf är himmelen.

Gå vi till grunden af denna lära om himmelriket, finna vi, huru oskiljaktigt hon sammanhänger med nya

testamentets metafysiska grundåskådning: 1) *den himmelska människans tillvara af evighet i Gud*; 2) *universums och mensklighetens tillvara af evighet som ett system af idéer i den himmelska människan*.

Den sedligt-religiöse barnaande, som Jesus fordrar för inträdet i sitt öfversinliga Messiasrike, syftar tillbaka på vårt metafysiska barnaförhållande till Gud, till vårt bestånd som idéer i det gudomliga förnuftet. Det fulländade Messiasriket, det af lefvande stenar uppbyggda templet, den till "en fullkomlig man" uppvoxna mensklighetens lekamen är i grunden just detta samma eviga andesystem i Gud; men numera framträdande äfven för vår begränsade uppfattning som en lefvande och fulländad verklighet. Och Kristus själf kan lättare begripas såsom den, hvilken är i stånd att återsammanfatta (ἀνακεφαλαιώσασθαι) detta system och varda denna andliga lekamens hufvud, då man vet, att han är densamme, i hvilken denna organism är af evighet sammanfattad.

Af hvad nu blifvit anfördt torde enhvar af denna afhandlings läsare känna sig öfvertygad, att nya testamentet gör en åtskilnad mellan den sällhet, som i detta verldstidehvarf väntar de rättfärdige omedelbart efter döden, och den salighet, hvaraf de varda delaktige i det messianska utvecklingsskedet. Det förra tillståndet är, såsom vi redan påpekat, symboliseradt som ett olekamligt, föreställes således som ett mer passivt, inåtvänt och själfbegrundande lif; det senare är det mer aktiva, i en förklarad lekamen fortsatta lifvet för verkliggörandet af Guds ändamål, ett lif med delaktighet så väl i Kristi strider som i hans herrlighet. Man

torde deraf äfven finna, huru orätt de hafva, som förebrått nya testamentet, att den salighet, som det ställer i utsigt, karakteriseras af en från världshistorien bortvänd sjelfvisk qvietism. Det är tvärt om så, att det sälla lugnet betecknas af skriften som det lägre salighetsskedet, *så länge ännu något återstår för människan att verka till hennes likars och till andra väsens bästa*. Öfver den saligheten står saligheten af ett verksamt lif i Kristus till hans frälsningsverks fulländande — *såsom fadern verkar intill nu*, så skola ock hans barn göra det (Joh. 5) — och först när detta verk är till fullo genomfördt, kan den rättfärdige inträda i den högsta saligheten, Guds sabbatshvila, ett tillstånd som nödvändigt är frid, emedan det är fullkomlig harmoni.

Detta, **det tredje salighetstillståndet**, symboliseras i nya testamentet som Guds himmel.

Gud är allnärvarande. Men från antropocentrisk och särskildt från den positiva religionens ståndpunkt uppfattas denna hans rent andliga allnärvarelse eller hans inre oändlighet som en allestädesnärvarelse. Denna åter symboliseras i analogi med den erfarenhet människan eger om sitt eget andliga väsen och *dess* förhållande till *sitt* kroppsliga rum. Den förnimmande själen är likasom närvarande i hela sin lekamen och styr honom dock från ett särskildt centrum. I enlighet dermed hafva alla högre religioner antagit, att äfven den gudomliga allnärvaran och verldsstyrelsen hafva sitt centrum, och detta centrum är hvad nya testa-

mentet i högsta symboliska mening kallar himmel.*) Då Jesus, anslutande sig till detta sina åhörarens uppfattningssätt, talar om *vår fader i himmelen* och lär oss bedja till honom, eller då han säger: *I skolen alla icke svärja, hvarken vid himmelen* (τῷ οὐρανῷ) *ty han är Guds tron, eller vid jorden, ty hon är hans fotapall* (Matt. 5, 34), och då han upprepar (Matt. 23, 22): *den som svär vid himmelen, han svär vid Guds tron*, så är

*) De öfriga betydelser, som ordet *himmel* (οὐρανός, än of-tare pluralen οὐρανοί) har i nya testamentet, äro: 1) det synliga himlahalvvet, rymden sådan hon enligt optiska lager ter sig för våra ögon (Matt. 16, 3; 7, 16 m. fl. st.) och i samband dermed luftkretsen, orten för skyarne och molnen som regnets källor (Luk. 4, 25 m. fl. st.); 2) verldsrymden, verldskretsarna (οἱ οὐρανοί), i hvilka de goda och — hvad de lägre kretsarna vidkommer — äfven de onda englamakterna verka. De föreställas på en gång som kosmiska rymder och som psykiska afstånd. graduelt skiljaktiga existensformer och fenomenverldar mellan den jordiska tillvarelsen och den himmelska. Jämför Hebr. 4, 14, der det heter om Kristus, att han genomför himlarne (τοὺς οὐρανοὺς), för att uppstiga till Guds tron. Jämför äfven Paulus berättelse om huru han i hänryckningens tillstånd förflyttades till *den tredje himmelen* och derifrån till *det himmelska Paradiset*, hvars hemligheter han dock i sitt jordiska utvecklade tillstånd icke var mäktig att rätt fatta (2 Kor. 12, 2).

Paulus' uttryck: *den tredje himmelen* har sin förklaring i rabbinernas läror. Desse antogo sju himlar eller verldssfärer (sephiroth), förutom den högste himmelen, verldssbyggnadens allra heligaste, hvori Gud har sin tron. Denna åter förestälde sig de judiske kabbalisterna delad i trenne sfärer 1) empyréen; 2) himmelen, hvarifrån de krafter utgå, som sätta verldskretsarna i rörelse ("primum mobile"); 3) sfären ofvanför fixstjernorna. Med dessa tio sephiroth bragte kabbalisterna i samband de tio Guds-namn, som de funnit i gamla testamentet, de tio englaordningarna, de tio budorden o. s. v.

det himmelen i denna betydelse som han syftar på. (Jämför Es. 66, 1). Denne Guds himmel är det, som Hebreerbrevet kallar *sjelfve himmelen* (i uttrycket εἰς αὐτὸν τοῦ οὐρανοῦ) och som enligt samma bref förhåller sig till den öfriga verldsbyggnaden och de öfriga verldstillstånden som det allra heligaste förhåller sig till templet och tempelstaden. Nya testamentet, som troget fasthåller och följdriktigt utvecklar sina symboliska föreställningar, låter det ock, i öfverensstämmelse härmed, vara denne himmel, i hvilken Kristus har ingått för att vara på majestätets högra sida (Hebr. 1, 3). Och likasom öfverstepresten inom det gamla förbundet var den ende, som fick inträda i det allra heligaste, så är ock inom det nya förbundet Kristus den ende bland alla människor, som inträdt i denna högsta existensform. Han skall dock icke för alltid vara den ende; ty han vill, att der han är, der skola ock de vara med honom, som Fadern honom gifvit hafver; de äro hans medarfbingar (Rom. 8, 17) till den herrlighet, som Gud har gifvit honom; de närma sig Guds himmel i den mån som de varda likbildade med hans bild (Rom. 8, 29); de skola en gång med Kristus dela herrlighetens tron (Upp. 3, 21) och vara ett med honom såsom han är ett med Gud (Joh. 17, 32). Guds himmel är, med andra ord, symbolen af *den högsta fullkomligheten och den högsta saligheten*.

Detta är nya testamentets lära om salighetens trenne utvecklingsskeden. De båda senare, den messianska saligheten och den himmelska, inbegripas af skriften under en gemensam bestämning: *det eviga lifvet* (ζωὴ αἰώνιος), i motsats till jordelifvet och lifvet i Hades.

Dock framhåller Jesus ständigt, att fröet till detta eviga lif kan nedläggas och uppspira redan i detta vårt jordiska tillstånd, och att de afsomnade rättfärdiges sällhet i Hades är den säkra underpanten på de högre saligheterna.

Redan häraf följer, att Hades, betraktadt som ett helt, ett mellantillstånd både för rättfärdige och orättfärdige, icke kan anses stå i ett fiendtligt och angripande förhållande till Kristi rike. Till antagandet af ett sådant förhållande kunde dock de okunnige förledas genom Matt. 16, 18, då nämligen detta ställe, såsom vanligen sker, öfversättes på följande oriktiga sätt: "på denna klippa skall jag bygga min församling, och Hades' portar (πύλαι ᾗδου)*) skola icke varda heme *öfvermäktiga*" eller: "skola icke *betvinga* henne" **). Utom det att denna öfversättning vill inlägga i texten ett bildligt uttryck, som är allt annat än adeqvat, ty portar kunna visserligen betraktas som försvarsmedel men icke gerna som betvingande anfallsvapen, så är hon också utan ursäkt i språkligt afseende, ty det grekiska uttrycket (ὅτι κατισχυουσιν αὐτῆς) säger blott, att Hades' portar icke skola vara församlingens öfverlägsna i styrka. Församlingsbyggnadens fasthet jämföres således af Jesus med fastheten i Hades' väldiga pyloner, som äro bestämda att under historiens hela lopp förvara dödens skördar, och jämförelsen antyder tillika,

*) Vår kyrkobibel har naturligtvis, i enlighet med den gammallutherska dogmatikens föreskrift, den missledande öfversättningen: *helvetets* portar.

**) Så har Luther tolkat stället.

att dessa portar, oaktadt sin fasthet, skola sprängas i det messianska rikets tider, för att de dödes andar må ur dödsriket framgå till uppståndelsen. — Å andra sidan kan dock nya testamentet med skäl tala om frälsningen rhetoriskt såsom en Kristi seger öfver Hades, emedan döden är syndens frukt, och Hades således är en af synden påkallad verldsekonomisk inrättning. Fördenskull kunde Paulus (1 Kor. 15, 55) utropa: *du död, hvar är din gadd? Du Hades, hvar är din seger?* hvarvid dock bör anmärkas, att Tischendorf, stödjande sig på handskrifternas öfvervägande vitnesbörd, har: *du död, hvar är din seger? Du död, hvar är din gadd?* Fördenskull kunde samme apostel kalla döden, personifierad, för *den ytterste fiende*, som Kristus skall besegra (1 Kor. 15, 26, 55).

Segern vinnes i och genom uppståndelsen från de döde. Nya testamentet talar om *tvänne* stora uppståndelseakter, af hvilka den ena inviger och den andra afslutar det messianska verldstidehvarvet. Den ena spränger portarne till dödsrikets Paradis; den andra till dödsrikets Fängelse. Underpanten på löftet, att dessa uppståndelseakter skola ega rum, ligger i den enskilda uppståndelseakt, i hvilken Hades för första gången återgaf för alltid en ande, som beträdd dess område — Jesu Kristi syndfrie ande, som, emedan han är syndfri, icke kunde varda Hades underdånig (eller med andra ord: icke var i behof af ett mellan-tillstånd). Man kan således tala om *tre* uppståndelseakter, när man inberäknar den redan timade; om *två* uppståndelseakter, när man riktar blicken uteslutande mot framtiden, mot "de yttersta tingen." Detta senare

är nya testamentets språkbruk. Der talas om *den första* uppståndelsen och om *den andra*. Den förra kallas äfven *de rättfärdiges uppståndelse* (ἀναστασις των δικαίων) och *lifvets uppståndelse* (ἀναστασις ζωής); den senare *domens uppståndelse* (ἀναστασις κρισεως).

Det tidehvarf, hvari vi nu lefva (ὁ αἰων οὐτος), bär det kommande messianska (ὁ αἰων μελλων) i sitt sköte, men skall icke utan svåra våndor, "de messianska födslovåndorna," kunna bringa det till verlden. Det innevarande tidehvarfvets förestående slut och det andras tillkommelse skall förebådas af tecken såväl i den ofria naturens rike som i det menskliga samhällslifvet. (Jämför Matt. 24 med Apokalypsen från 6:te till 20:de kapitlet.) Det ondas hemlighet skall taga mandom i en väldig historisk personlighet, Antikrist, "syndens menniska," "förtappelsens son" (2 Tess. 2, 3, 4), utrustad af Satan med egoismens hela kraft, och kring honom skola alla sjelfviska kärlekslösa makter i historien samla sig som kring *sina* intressens frälsare och ställa honom mot *den* frälsare, som bad de fattige och betungade komma till sig och som på domens dag skall döma alla efter deras förhållande till de små och ringe bland sina medmenniskor. Detta verldstidehvarf skall sålunda ändas med en fruktansvärd, alla samhällsband lossande brottning mellan människolifvets och historiens båda motsatser. Afgörandets yttersta stund är Messiasrikets födelsestund (1 Tess. 4, 13). Herren Jesus varder uppenbarad i sin herrlighet och Antikrists makt krossad. Men den verldsskakande kampen har förnummits i jordens hjerta. Den ena af Hades' portar sammanstörtar, och de sälle

i dödsrikets Paradis uppstå till sitt messianska lif. Detta är den första uppståndelsen.

Låt oss till en början höra Uppenbarelseboken. Sedan hon skildrat de messianska födslovåndorna intill deras ände, den sista vredesskålens utgjutning och Babylons, det vill säga det antikristiska väldets och de jordiske konungarnes, fall (kap. 17—19), fortsätter hon (20:de kap.):

Och jag såg en engel nedstiga ifrån himmelen, som hade nyckeln till Abyssos och en stor kedja i sin hand. Och han grep draken, den gamle ormen, som är veder-sakaren och Satan, och band honom för tusen år. Och han kastade honom i Abyssos och tillslöt och förseglade (Abyssos) öfver honom, på det han icke skulle vilseföra folken förr än de tusen åren gått till ände; derefter skulle han slippa lös för en liten tid. — Och jag såg troner, och åt dem, som satte sig på dem, vardt doms-rätt gifven, och jag såg deras själar, som blifvit aflif-vade för Jesu vitnesbörds skull och för Guds ords skull, och dem, som icke hade tillbedt vilddjuret eller dess be-läte och icke satt märket på sin panna och sin hand, och de lefde och herrskade med Kristus i de tusen åren. — Men de (i Hades) kvarlemnade (οἱ λοιποὶ) af de döde vordo icke lefvande, innan de tu-sen åren gått till ände. — Detta är den första uppståndelsen (ἡ ἀναστασις ἡ πρώτη). Salig och helig är den, som har del i den första upp-ståndelsen! Öfver dem har den andre döden icke makt, utan de skola vara Guds och Kristi prester och skola herrska med honom de tusen åren.

Vi finna af detta ställe, att den första uppståndelsen skall omfatta endast de fromme — i främsta rummet Jesu blodvitnen, i andra rummet alla öfrige, "som icke tillbedt vilddjuret och dess beläte." Det är fördenskull denna uppståndelse annanstädes i nya testamentet kallas för *de rättfärdiges* — ett uttryck välbekant för Jesu lärjungar, emedan den judiska religionen på Jesu tid förkunnade en tvefaldig uppståndelse och nytjade det uttrycket som teknisk term för den första af de tvenne. Denna samma lära är i nya testamentet bekräftad ej endast af Apokalypsens författare, utan äfven af Paulus och af Jesus sjelf — af Paulus i Kor. 15, 22 ff., 1 Tess. 4, 15, Fil. 7, 11, och af Jesus i Luk. 14, 14, Luk. 20, 36, Matt. 24, 31 och Mark. 13, 27.

Vi betrakte först Paulus 15, 22 ff:

Ty såsom alla dö i Adam, så skola ock alla i Kristus varda lefvande gjorda. Men hvar och en i den härafdelning, som han sjelf tillhör (ἐν τῷ ἰδίῳ ταγματι):

som förstling Kristus;

derefter de, som tillhöra Kristus vid hans tillkommelse;

sedermerna den fulländande afslutningen (τελος), då han skall öfverlemna riket åt Gud och fadern, då han skall bringa ur verksamhet allt herradöme och all väldighet och all makt. Ty han måste herrska, tills han ordnat alla fienderna under sina fötter. Som den siste fienden bringas döden ur verksamhet.

Paulus liknar i detta ställe människoslägtet vid en krigshär, indelad i olika härskaror, med Kristus som höfding, framtågande mot sin uppståndelse. In-

delningsgrunden är beskaffenheten af människornas olika andliga lif, människornas olika förhållande till nåden och deras olika mogenhet för saligheten. Kristus är höfdingen i uppståndelsen, den förstfödde från de döde, emedan han är den syndfria himmelska människan, alla sina syskons banbrytare och vägvisare. *Hans* uppståndelse är den förberedande och grundläggande. När detta verldstidehvarf har slutat, skall den till himmelen upptagne Kristus återvända, te sig för oss i sin faders herrlighet och instifta sitt himmelsk-jordiska messiasrike. Detta kallas af Paulus och af alla nya testamentets författare hans *tillkommelse*, hans *parusi* (παρουσία). Vid denna hans tillkommelse skall den första omfattande uppståndelsen ega rum. Den härafdelning (ταγμα), som då uttågar ur Hades och når sitt mål, består af dem, hvilka Paulus betecknar såsom då *tillhörige Kristus* eller *Kristi egne* (οἱ τοῦ Χριστοῦ). Nya testamentet kallar dem än oftare *de utvalde* (ἐκλεκτοί) — utvalde enligt Guds rådslut, innan världens grund var lagd, till att varda helige och ostrafflige (Ef. 1, 4), till att varda delaktige i Kristi herrlighet och i Kristi strider för hela människosläktets frälsning, till att varda prester och Kristi medregenter i det messianska riket (Apok. 20).

När det messianska tidehvarfvet i sin ordning hinner sitt slut, sedan alla demoniska makter blifvit öfvervunna och Kristus är färdig att nedlägga spiran vid sin faders fötter, skall den andra omfattande uppståndelsen ega rum. Paulus betecknar denna uppståndelse dermed, att *döden bringas ur verksamhet*. Ännu under det messianska tidehvarfvet fortgick hi-

storien, och slägte efter slägte, sände sina döde till Hades. Nu nedbrytes porten äfven till Hades' fängelse och de som vid den första uppståndelsen *qvarlemnades i Hades* (οἱ λοιποὶ τῶν νεκρῶν, Apok. 20, 5) uttåga till den yttersta domen. Dermed är dödsriket uttömdt. *Döden är bragt ur verksamhet* och uppsvulgen af lifvet.

Apokalypsens skildring af den andra uppståndelsen (20, 11 ff.) öfverensstämmer dermed. Det messianska riket består i tusen år. Derefter varder den i Abyssos bundne Satan åter lös, och likasom den verldsperiod, hvari vi nu lefva, slutar med segern öfver det ondas menckliga inkarnation, Antikrist, så ändrar den messianska verldsperioden med segern öfver de affallna himmelska herradömenas, väldigheternas och makternas furste. Derefter skådar den apokalyptiske siaren

en stor hvit tron och en, som satt deruppå, för hvilkens ansigte jorden och himmelen flydde, och intet rum vardt funnet för dem. Och jag såg de döde, store och små, stående inför tronen, och böcker öppnades; äfven en annan bok vardt öppnad, som är lifvets, och de döde vordo dömda, på grund af det som var skrifvet i böckerna, efter sina gerningar. Och hafvet gaf igen sina döde, och döden och Hades gäfvö igen sina döde, och alle dömdes efter sina gerningar.

Paulus och uppenbarelsboken öfverensstämma således fullkomligt med hvarandra i fråga om de båda uppståndelserna såsom den ena inledande och den andra avslutande det messianska tidehvarfvet. Skilnaden emellan dem är endast den, att Paulus ingen ting nämner om detta tidehvarfs längd, medan Apo-

kalypsen bestämmer den till tusen år — ett rundt tal, som här icke vill säga mer än uttrycket *verldstidehvarf* (αἰών), ty hvarje sådant tidehvarf räknades såsom en *Herrens dag*, och enligt profeten äro tusen år för Herren som *en dag*.

Vidare bevis för att nya testamentet förkunnar en tvefaldig uppståndelse torde vara öfverflödiga, ty intet exegetiskt konststycke kan borttyda hvad vi redan anført. Emellertid vilja vi tillägga följande:

I Tess. 4, 13 ff. talar Paulus om de rättfärdiges uppståndelse. Ty såsom uppstående nämner han inga andra än sådane, hvilka tillika med de då lekamligen lefvande Kristi vänner få sväfvä den sig uppenbarande Jesus till mötes och *förblifva tillsammans med Herren alltid*. Innan den ena kategorien, de lekamligt lefvande, undfä... denna nåd, skall den andra kategorien, *de som dött i Kristus, uppstå först* (vers 16), och detta för att *de som lefva och qvarblifva till Herrens tillkommelse, icke skola komma före dem, som äro afsomnade* (v. 15).

I det klassiskt sköna stället Fil. 3, 10--15 jämför sig Paulus med en täflingslöpare i hellenernas olympiska spel. Han befinner sig med andre medtäflare i stadiet. Eggad att ila framåt, emedan han blifvit upphunnen af Kristus (v. 12), förgäter han det som är bakom honom, sträcker han sig mot det som är framför honom, jagande mot målet, som är *uppståndelsen från de döde* (vers 11), och sökande efter den vid målet väntande segerlönen, *Guds himmelska kallelse i Kristus Jesus* (v. 14). Det är tydligt, att liknelsen utgått från den förutsättning, att täflings-

löparnes mål, uppståndelsen från de döde, fattad både i sin reala och sin ideala mening, är ett mål, till hvilket man hinner fram *vid olika tider* — annars vore hela liknelsen förfelad — och att segerlönen, den himmelska kallelsen i Kristus Jesus, tillfaller de förstkommande i uppståndelsen. Det är således den första uppståndelsen, de rättfärdiges, som han här menar. Den kallelse, som desse vid målet vinna, är delaktigheten i det messianska rikets herrlighet och i det arbete, som härunder fortgår för Kristi frälsningsverks utsträckande till hela menskligheten. Riktigheten af denna tydning medgifves af alla vetenskaplige teologer, äfven så ortodox nyanserade som H. A. W. Meyer. Denne yttrar i sin kommentar till stället: "Hvilken uppståndelse från de döde Paulus här afser kan icke vara tvifvelaktigt för läsaren: det är *den första*, nämligen den, i hvilken de, som tillhöra Kristus vid hans tillkommelse (1 Kor. 15, 23), skola uppstå."

I 1 Kor. 15, 35, ff. besvarar Paulus den fråga: "huru uppstå de döde, och med hurudan lekamen komma de?" — Han framhåller här, att kött och blod icke kunna ärfva Guds rike, att förgängligheten icke ärfver oförgängligheten, att vår uppståndelses lekamen således är en annan än vår jordiska kropp, hvilken jämföres med fröet, som måste nedbäddas i jorden och upplösas till *sin* form, för att en planta af helt *annan* form skall varda deraf. Derefter fortsätter han med följande ord: *En annan är solens herrlighet och en annan månens herrlighet och en annan stjernornas herrlighet, ty den ena stjernan öfvergår den andra i herrlighet. Så är det ock med de dödes uppståndelse.*

Det varder sådt i förgänglighet; det uppstår i oförgänglighet. Det varder sådt i ringhet; det uppstår i herrlighet. Det varder sådt i svaghet; det uppstår i kraft. Ehuru Paulus' svar på frågan har en för båda uppståndelseakterna giltig betydelse, bevisar dock detta ställes hela beskaffenhet (jämför de följande verserna 51—53), att det är den första uppståndelsen, de utvaldes, som särskildt föresväfvat honom, då han nedskref dessa ord; ty om de orättfärdige kan det säkerligen icke sägas, att det som var sådt i ringhet *skall uppstå i herrlighet*, såvida de ännu vid sin uppståndelse *äro* orättfärdige.

Det har redan påpekats, att läran om en tvefaldig uppståndelse var en trossats bland Jesu landsmän och samtide. Att denna trossats är en förutsättning, från hvilken nya testamentet, då det talar om uppståndelsen, alltid utgår, äfven då det icke omedelbart nämner uppståndelsens tvefaldighet, det framlyser tydligt af Luk. 20, 27 ff. Här söka några af det saduceiska partiet — det enda bland judarne, som förnekade uppståndelsen — att bringa Jesus i förlägenhet genom att fråga, hvilkens hustru "i uppståndelsen" den qvinna skall blifva, som i enlighet med Mose lag hade äktats af sju bröder efter hvarandra. Såsom hvarje läsare måste inse, förutsätter frågan tron på ett jordiskt-messianskt rike, i hvilket de afsomnade rättfärdige israeliterna skulle genom uppståndelsen från de döde få sin andel, och hvars förhållanden man förestälde sig i mycket likna, fastän i herrlighet öfverträffa, de nuvarande jordiska — der således man och qvinna ännu kunde ingå äktenskap. (Jämför den

skriftlärdé fariséens ord till Jesus i Luk. 14, 15: *Salig den som får spisa i Guds rike*, d. v. s. det messianska riket.) Jesu svar bekämpar det krasst sinliga i denna uppfattning af uppståndelse-symbolen; men bekräftar tillika tron på en de rättfärdiges särskilda uppståndelse till delaktighet i Messiasriket, nämligen ett *öfversinligt* Messiasrike. Jesu ord äro: *Barnen af detta verldstidehvarf* (του αἰῶνος τούτου i motsats till det kommande messianska tidehvarfvet, ó αἰὼν μελλων) *gifta sig och bortgiftas. Men de, som befunnits värdige att få del i det andra verldstidehvarfvet* (det himmelsk-messianska riket) *och i uppståndelsen från de döde, de hvarken gifta sig eller bortgiftas, ty de kunna icke vidare dö, emedan de äro englalike och äro Guds barn såsom varande uppståndelsens barn.* Det följer alldeles af sig sjelf, att den uppståndelsetro, som Jesus här uttalar, icke har någon likhet med vår dogmatiks uppståndelselära, som endast känner en uppståndelseakt, medförande salighet för några, förtappelse för andra. Den uppståndelse, hvarom Jesus talar, är en företrädesgåfva åt dem, som dertill *befunnits värdige*, och de, som i den deltaga, äro *Guds barn, emedan de äro den uppståndelsens barn.* Det är således den första uppståndelsen, de rättfärdiges, som Jesus här menar.

I Lukas 14, 14 kallas också denna uppståndelse med sitt tekniska namn: *de rättfärdiges* (ἀναστασις των δικαίων). Bjuden jämte många andra gäster till en förnäm farisé, yttrar Jesus till denne: *När du tillställer en middags- eller aftonmåltid, så kalla icke dina vänner eller dina bröder eller dina fränder eller rike grannar, att icke äfven de må bjuda dig tillbaka och du således*

få vedergällning; utan när du håller ett gästabud, bjud fattige, krymplingar, halte, blinde! Och salig skall du vara, emedan de icke hafva något att vedergälla dig med. Det skall vedergällas dig i de rättfärdiges uppståndelse.

I Matt. 24 skildrar Jesus de tecken i naturen och de händelser i historien, under hvilka det innevarande verldstidehvarvet skall gå emot sin ände och det messianska riket inbryta. Till slut skall menniskans son komma på himmelens skyar, och (vers 31) *han skall utsända sina englar med en starkt ljudande basun och församla sina utvalde ifrån de fyra väderstrecken, ifrån himmelens alla hörn.* Desse utvalde skola då tagas upp i det himmelsk-messianska rikets herrlighet, men alla öfriga *quarlemnas* — på jorden, om de då lefva der, i Hades, om de då äro döde. *Då skola två män vara ute på marken; den ene tages upp, och den andre lemnas kvar. Två kvinnor skola mala på quarnen; den ena tages upp, och den andra lemnas kvar* (v. 40, 41). Äfven på detta ställe framhålles således, att Kristi tillkommelse skall åtföljas af en uppståndelse — hvars plötslighet skildras förträffligt i de anförda orden — men att denna uppståndelse endast skall omfatta *de utvalde*, hvilket är ett annat uttryck för *de rättfärdige*. De öfrige lemnas kvar, emedan menniskoslägtets historia här nere ännu icke hunnit sin slutpunkt. Likasom förut skall äfven under den messianska verldsperioden slägtled aflösa slägtled på jorden, tills historien nått sitt i Guds rådslut fastställda mål. Först då inträffar den andra allmänna uppståndelsen och yttersta domen.

I Markus 13, 24 ff. skildras Messias' tillkommelse på alldeles samma sätt. När solen förmörkats, och månen mist sitt sken och himmelens krafter darra, skall människans son komma och utsända sina englar och församla *sina utvalde* från jordens rand till himmelens rand. — Icke ett ord antyder här en allmän uppståndelse och en allmän dom, ty med dessa stora handlingar skall Messias icke inviga utan *afsluta* sin riksstyrelse.

Läran om de tvenne uppståndelserna är således förkunnad i alla dessa ställen, och det gifves i nya testamentet icke ett enda, som står i verklig motsäggelse till densamma. När det heter, att uppståndelsen skall ega rum på *yttersta dagen*, utan att någon tidskilnad påpekas mellan den första och den andra uppståndelsen, så vet numera hvarje bibelforskare, att med den yttersta dagen icke menas en dag på tolf eller ett dygn på tjugofyra timmar, utan en *tidehvarfsdag* ἡμερα αἰῶνος, 2 Petr. 3, 18, det vill säga: det messianska verldstidehvarfvet. *Detta enda*, säger aposteln i 2 Petr. 3, 8 ff., *mån I icke glömma, att en dag är för Herren såsom tusen år, och tusen år såsom en dag....* och omedelbart efter denna påminnelse talar han om *Herrens dag*, det messianska tidsskedet, hvilken, huru länge han än fördröjes, skall komma plötsligt, såsom en tjuf om natten. Fördenskull heter Herrens dag *den stora dagen* μεγάλη ἡμερα Jud. 6) äfven med afseende på sin utsträckning. Det är i öfverensstämmelse med detta språkbruk som Jesus (Joh. 8, 56) säger: *Abraham, eder fader, fröjdade sig åt att han skulle få se min dag.* Det är tydligt, att Jesus med

detta uttryck icke menar en vanlig dag, utan sitt messianska väldes tidehvarf. (Jämför H. A. W. Meyer, som tyder "min dag" med "*die messianische Zeit*.) — Och när Johannes (5, 28 ff.) säger: *det kommer en tid* ('ωπα), *då alla de, som äro i grifterna, skola höra hans* (menniskosonens) *röst, och de skola gå derutur, de som väl hafva gjort till lifvets uppståndelse, och de som illa hafva gjort, till domens uppståndelse*, så är den tid, som här afses den messianska epoken. (Jämför H. A. W. Meyer: "Att alla skola uppväckas *samtidigt*, säges här lika litet, som i den föregående 25:te versen säges, att alla andligt döde skola *samtidigt* få nytt lif. De härafdelningar (ταγματα), mellan hvilka Paulus i 1 Kor. 15, 23 ff. skiljer vid uppståndelsen, i öfverensstämmelse med judendomens lära om en tvefaldig uppståndelse, finna också sin plats i det profetiskt tänjbara 'ωπα.")

Aposteln Petrus yttrar (1 Petr. 4, 7): *Ty tiden är inne, att domen skall begynnas på Guds hus, och om den börjar på oss, hurudan skall då deras ände varda, som icke tro evangelium? Och om den rättfärdige med nöd varder salig, hvar blifver då den ogudaktige och syndaren?* Här framställer aposteln den dom, som i sina afgörande och högtidliga moment skall ega rum under den messianska världsepoken, såsom i inre mening redan börjad och derefter fortutvecklande sig genom världshistorien; men grundtanken är äfven här den med en tvefaldig uppståndelse förknippade tvefaldiga domen, hvars ena akt, domen öfver "Guds hus" eller de rättfärdige föregår domen öfver syndarne, likasom de rättfärdiges uppståndelse föregår de orättfärdiges.

Genom Hades-symbolens undanskjutande har således äfven den kyrkliga läran om uppståndelsen råkat i tvedrägt med nya testamentet. Såsom vi funnit sammanhänger uppståndelseläran på det närmaste med den om det messianska riket, och denna senare läras andliga innehåll är verkligen allt för vigtig, för att så som skett gifvas till spillo. Rätt förstådd är det hon, som genom Jesu uppfattning af sitt Messiasrike såsom på en gång himmelskt och jordiskt, gifver åt kristendomen hans på en gång *öfververldsliga* och *verldshistoriska* karakter och gifver åt Kristi efterföljare den *dubbla* uppgiften att sträfva för människans tillkommelse till himmelen och himmelens tillkommelse till jorden — att sträfva för en öfverjordisk salighet och tillika äfven för alla jordiska förhållandens gestaltning till kristlig harmoni. — Läran om Messiasriket åter sammanhänger på det närmaste med läran om *utkorelsen* — ty det är de utkorade eller de utvalde, som skola med Kristus besitta detta rike; men huru förfärligt denna lära särdeles i den calvinska dogmatiken blifvit vangestaltad genom förnekelsen af Hadesläran, och huru förstörande detta åter inverkat på uppfattningen af människoslägtet såsom en enda lekamen med oskiljaktigt förenade lemmar, skola vi visa i denna afhandlings fortsättning.

I läran om Hades eller mellantillståndet har nya testamentet öppnat utsigten till den *möjlighet*, att alla menniskoandar frälsas ur förderfvet. Förnekar den heliga skrift någonstades, att denna möjlighet skall varda verklighet? Vi skola längre ned besvara den frågan under redogörelsen för *Gehennasymbolen*, hvars

innersta tanke är den mensklige frihetens okränkbarhet ej blott i underkastelse, utan ock i öppen kamp mot Guds rådslut, samt för *Återställelsesymbolen*, hvars innersta tanke åter är den gudomliga viljans okränkbarhet i hennes beslut att frälsa hela menniskoslägtet och lycksaliggöra universum. Den historiska utvecklingens stora under är, att Guds rådslut icke kränker frihetsrätten hos en enda af de ändliga väsendenas stridiga viljor, medan dessa äfven i sin sjelfviska och blinda sträfvän icke kunna undgå att förverkliga Guds rådslut.

Men ett veta vi nu: öfver Hades' ingång står icke Dantes inskrift: *Låt hoppet fara!* utan döparens och frälsarens rop:

METANOËITE

Bättren eder!

GEHENNASYMBOLN.

Tron på ett helvete är hos judarne vida yngre än tron på ett dödsrike. Hades-symbolen har gammaltestamentliga anor. Gehennasymbolen anknyter sig till rabbiniska läror och efterexilisk folktro.

När de skriftlärdade omfattat och börjat allmänare förkunna läran om de dödes uppståndelse, måste nödvändigt den frågan besvaras, huru man hade att tänka sig de rättfärdiges och de orättfärdiges öden, sedan de lemnat dödsriket och fått sina olika lotter genom domen beseglade. Med läran om det messianska riket besvarades frågans ena del; med läran om ett helvete den andra.

Denna trosmening måste dock, för att varda antaglig, söka stöd i de heliga skrifterna, och hade lätt att finna ett sådant, tack vare den gällande allegoriska tolkningen af profeternas utsagor. Men föreställningen om ett helvete var dock så ny, att hon ännu saknade ett ord i språket.

Söder om Jerusalem, i stadens närhet och synlig från Sion, ligger Hinnoms dal, afskydd under mansåldrar för de barnaoffer åt Molok, som der bedrifvits (2 Kon. 23, 10; Jer. 7 m. fl. st.), och för den profetia, som Jeremias hade uttalat öfver honom (Jer. 7, 32). Enligt Talmud uppsteg ur honom en rök, som tydde på underjordisk eld. Dalens rykte och naturliga beskaffen-

het voro således lika egnade att knyta hans namn till den symbol, som kräfde sitt uttryck i språket. Så skedde äfven. *Gehinnom*, *Gehenna* (γᾠεννα) vardt namnet för helvetet. I den betydelsen förekommer namnet för första gången i Henoks bok (27:de kapitlet); men man kan taga för gifvet, att betydelsen redan då var häfdvunnen hos folket.

Af nämnda bok skönjes tydligt, att man icke tog namnet endast i bildlig mening, utan trodde, att sjelfva denna ort, dalen vid Jerusalem, eller rättare de brinnande djupen under hans botten skulle vid yttersta domen gestaltas till straffort för affällingarne och de onde. Dalen skulle då öppna sig och i sina lågor uppsluka den judiska teokratiens fiender så som i fädernas dagar Scheol öppnade sig för Kora och hans anhang. Att Hinnoms dal och den förutbestämda strafforten ansågos för ett och detsamma är — anmärker Henoksbokens öfversättare prof. Dillman — lika visst som det är visst, att judarne ansågo det jordiska Jerusalem för det tillkommande messianska rikets förutbestämda säte och medelpunkt. Men att helvetet måste vara beläget invid Jerusalem, det slöto rabinerna af Es. 66, 24, der det säges, att de ondes straff skola vara synliga för de i Sion församlade fromme. *“Desse skola gå ut och se de människors kroppar, som emot mig (Gud) syndat hafva, ty deras mask skall icke dö, och deras eld skall icke släckna, och de skola varda en styggelse för allt kött.”*

Allt ifrån Gehennaföreställningens uppkomst har man således ansett denna straffort för tom och bidande intill den yttersta domen sina offer.

Redan före Jesu tid var dock föreställningen om syndarnes sista straffort lösgjord från den lokala förbindelsen med Hinnoms dal, men bibehöll dock ställets namn och häfdvunna attribut, sådana som till ex. det ur Deutero-Esaias anförda uttrycket om masken, som icke dör, och elden, som icke slocknar. Rabbiererna lärde nu, att Gehenna var en särskild verldsekonomisk anstalt, grundad redan i tidernas begynnelse af den rättfärdige Guds förutseende — om skapad på den *förste* skapelsedagen eller icke, derom hade de olika meningar. Men derom voro de enige, att den eld, som sålunda blifvit upptänd i Guds vrede, vore en öfvernaturlig, som närmer sig sjelf, och som ingen tid kan släcka, bestämd att efter yttersta domen emottaga de fallne englarne och de onda menniskorna. Att man förestälde sig Gehenna skapadt så långt före den tid, då det skulle uppfylla sin bestämelse, berodde åter deraf, att man förestälde sig *allting* — äfven hela människoslägtet — skapadt och preformeradt under skapelsedagarne.

Det är Gehennaföreställningen i denna form, som Jesus förefann hos sitt folk och upptog, utan att behöfva omgestalta henne i yttre afseende, ty i förening med läran om Hades kunde hon på tillfredsställande sätt försinliga den sanning, som han med henne ville åskådliggöra. Till sitt yttre återfinnes därför uppfattningen af Gehenna oförändrad i nya testamentet. Äfven Gehenna har tvenne afdelningar. Den ena kallas *Det yttre mörkret* (Matt. 8, 12; 25, 30). Den andra kallas *eldens Gehenna* (γεεννα του πυρος) och liknas vid en brinnande ugn (Matt. 13, 42, 49), eller vid en eldsjö

(Apokal. 20, 13), med eoniska lågor (Matt. 25, 41; Mark. 9, 43; Luk. 3, 17).

Innan vi redogöra för nya testamentets lära om Gehennastraffen, förutskicka vi följande ord af den ortodoxe teologen Kahnis, hvori han framställer och från sin ståndpunkt rättfärdigar kyrkans uppfattning af symbolen:

De onde upphöra visserligen icke efter domen att vara till. Jesus Kristus säger i Matt. 25 med bestämdhet och eftertryck, hvad han på andra ställen dels förutsätter (Matt. 7, 23; 10, 15 ff.), dels i det enskilda uttalar (Matt. 12, 32), dels korteligen lär (Matt. 13, 42; Mark. 9, 44 m. fl. st.), att de i den ytterste domen fördömde skola gå till evig pina (Matt. 25, 46). Den straffort, hvori de onda människorna skola vara tillsammans med de onde andarne, heter efter Hinnoms dal (2 Kon. 23, 10) Gehenna (γε-εννα). Det är en ort för gråt och tandagnisslan (Matt. 13, 42) samt eld (Matt. 13, 42 m. fl. st.). I enlighet dermed har kyrkan i alla tider på det bestämdaste lärt helvetesstraffens evighet. Detta är de lutherska symbolernas otvetydiga bekännelse (*Aug. Conf. art. XVIII: Impios homines ad diabolos condemnabit, ut sine fine crucientur*) och den gamla dogmatikens enhälliga lära. I alla tider hafva invändningar höjt sig mot helvetesstraffens evighet. Dessa invändningar utgå dels från idealistiska riktningar, som hyst en stark tro på det goda i människan, särskildt på frihetens oförytterliga kraft, dels från panteistiska grundåsigter, som vilja upplösa allt i Gud-enheten, dels från mystisk-pietistiska meningsflockar, som ha en böjelse för att tänka sig slutet så fullsaligt som möjligt, dels från humanismen, som med en stark tro på den goda naturen förenar en benägenhet att afbryta alla extrema spetsar, slutligen från förmedlande ståndpunkter, i hvilkas natur ju en utjämning af motsatserna ligger. Man måste erkänna, att evig fördömdelse är en tanke, som knappt kan bäras af en kristen, medveten om den allmänna syndigheten. Men här är en af de punkter, der det gäller hvad som skall afgöra: subjektiva känslor och tankar eller uppenbarelsens otvetydiga ord. Den

som med skrift och kyrka tror på onde andars tillvaro kan omöjligt tänka på en deras omvändelse. Ondskan i den strid, som en hög ande årtusen igenom med de förfärligaste medel föremot Gud och hans rike, kan icke utjämnas. Äfven om ett sådant väsens omvändelse låte tänka sig, skulle hågkomsten af hvad han varit göra hans lif till ett helvete. Men med Satans rike äro Antikrist och andra — i ordets negativa mening — demoniska menniskor så förenade, att de stå med det och falla. Är på denna jord, der kyrkan ropar och verkar med sina nådemedel, en sann omvändelse alltid ett under; huru skall hon då vara möjlig der, hvarest ingen Guds kyrka mer är? Snarare kunde man tänka på en förintelse af de fördömde andarne och menniskorna, ty så kunna orden hos Paulus om Antikrist (2 Tess. 2, 8) och om de onde andarne (1 Kor. 15, 24) uppfattas. Men det är emot de afgörande ställenas otvifvelaktiga mening och mot en andes natur. De ställen, på hvilka försvararne af läran om all tings återställelse (*ἀποκαταστάσις*) åberopa sig, nämligen 1 Kor. 15, 27, 28; Röm. 11, 32; Fil. 2, 10, 11; Rom. 11, 36, uttala en frälsningens allmänlighet, hvars relativitet förstas af sig sjelf.

Enhvar, som gör till sin uppgift att undersöka hvad *nya testamentet* lär om helvetesstraffen, måste vara fullkomligt enig med Kahnis derom, att hvad han kallar subjektiva känslor och tankar icke har någon afgörande rätt i ämnet. Är problemet från början så uppställt och så omgränsadt, att det uteslutande gäller att finna hvad som är uppenbarelsens, det vill här säga de nytestamentliga skrifternas otvetydiga ord i frågan, så följer det af sig sjelf, att alla inkast, som vare sig af känslan eller från ståndpunkten af något filosofiskt system kunna göras mot läran om Gehennastraffen, äro från meningsutbytet uteslutna, vore de än i sig sjelfva aldrig så berättigade eller ovederläggliga. Det varder vår pligt att tillse, att icke ett iota af det,

som nya testamentet om dem förkunnar förlorar sin tillbörliga vikt. Skriftens utsagor skola vi här icke bedöma vare sig efter en idealistisk filosofis gudsbegrepp — som utesluter hvarje tanke derpå, att "Guds rättigheter och ändamål kunna af någon förnärmas eller förhindras, så att han derigenom kunde uppfordras till någon afficierande reaktion från sin sida" *) — eller efter en rationel straffteori, som i allt straffande, när det är af förnuftig art, ser en rättande, till det ondas upphäfvande syftande verksamhet. Skulle det visa sig, att denna straffteori är Jesu egen — att med andra ord Jesus sjelf hyllat den åsigt, att all gudomlig verksamhet på den syndiga verlden ytterst utgår på syndens utplånande, på syndarnes återlösning och förverkligandet af ett människoslägtets fria barnaförhållande till Gud, så skola vi här godkänna denna lära därför att hon uppsprungit ur Jesu gudsmedvetande, icke därför att hon är alstret af filosofisk begrundning. Vi kunna, utan att åtaga oss för mycket, lofva att drifva vår aktsamhet mot "subjektiva känslor och tankar" längre än Kahnis sjelf, som knappt påpekat denna riktiga grundsats för en skrifttolkare, förr än han sjelf förgäter den och, vidkommande Antikrists och de fallne englarnes slutliga öde, inlåter sig i ett resonnemang, som uteslutande gifver oss "subjektiva tankar" om deras omvändelses möjlighet eller omöjlighet. Men å andra sidan skola vi äfven akta oss för en sådan sinnets lätthet som den, hvarmed den lärde teologen skjuter åt sidan de "uppenbarelsens otvetydiga ord"

*) Boström.

om all tings återställelse, hvilka förefinnas i de af honom anförda ställena 1 Kor. 15, 27, 28; Rom. 11, 32; Fil. 2, 10, 11; Rom. 11, 36 och dessutom i flere andra. Enligt Kahnis uttala de en frälsningens allmänlighet, "hvars relativitet förstås af sig sjelf." Men med en dylik af godtycke eller af exegetisk naivitet statuerad sjelfbegriplighet löser man icke det tusenåriga problem, som nya testamentet här erbjuder, slår man icke en brygga öfver den skenbart ööfverkomliga klyftan mellan nya testamentets lära om de eoniska straffen och dess utsagor om en allmän verldsfrälsning genom Kristus. På botten af en slik "sjelfbegriplighet" ligger, omedvetet för Kahnis sjelf, en panteism, der släktet, genusbegreppet, är allt och individerna endast försvinnande moment, af hvilka huru många som helst kunna gå förlorade, om endast den allmänna släkttypen öfverlever förstörelsen, och detta är då "den frälsningens allmänlighet, hvars relativitet förstås af sig sjelf." För vår del skola vi tillerkänna utsagorna å den ena sidan samma giltighet som utsagorna å den andra. Om man genom ett sådant förfarande komme till det utslag, att nya testamentet motsäger sig, så har man att ödmjukt böja sig under detta sorgliga faktum, i det medvetande, att man dock bevarat den oveld, som är exegetens pligt.

Då Kahnis yttrar, att gensägelserna, som yppats mot den af kyrkan hyllade uppfattningen af de eoniska straffen, utgått från idealistiska, mystisk-pietistiska, humanistiska eller förmedlande ståndpunkter, så har han rätt och har dermed icke sagt något förringande om gensägelserna sjelfva, ty dessa ståndpunkter hafva alla

sin relativa giltighet, och det skulle lända menskligheten till största förlust, om någon ehda bland dem alla komme att förlora sina förkämpar. Men hvad Kahnis här förgätit är, att gensägelser mot samma uppfattning yppats från en annan, för frågans afgörande viktigare ståndpunkt, nämligen från en bibelteologisk, som med grunder hemtade såväl från nytestamentliga lärobegrepp som från sjelfva exegesen bekämpat läran om helvetesstraffens evighet. — Striden är urgammal. Redan den store kyrkofadern Clemens af Alexandria uttalade sig emot eviga Gehennastraff och såg i den yttersta domen ingenting annat än det yttersta medlet i Guds hand till de störste syndarnes frälsning. Så äfven hans lärjunge Origenes och hela den krist-alexandrinska skolan, som under de första århundradena var den kyrkliga lärdomens förnämste uppbärare. Ännu efter det nicænska mötet uttalade sig sådane män som Gregorius af Nyssa, en af ortodoxiens och den athanasianska treenighetslärans stödjepelare, samt Diodorus af Tarsus och Theodorus af Mopsuestia på det kraftigaste emot läran om de eviga straffen. Äfven Gregorius af Nazianz antyder flerstädes i sina skrifter, att han delar sin namnes och väns Gregorius' af Nyssa åsigt. Först i det femte århundradet vardt läran om eviga helvetesstraff, hufvudsakligen genom den halfmanikeiske Augustinus' stora anseende, befastad som den renläriga. Men af Augustinus' egna skrifter finner man, att många kristne ännu i hans dagar togo anstöt af lärans hårdhet. Och dock får man dervid icke glömma, att Augustinus sjelf och hela den vesterländska kyrkan med honom trodde

på ett mellantillstånd i form af en reningseld, genom hvilken Gud beredt syndarne ett medel att undgå den eviga pinan, samt att ännu kyrkofadern Hieronymus lärde, att detta medel kan komma alla — åtminstone alla, som lärt känna Kristus — till godo, med undantag af de fallne englarne och "sådana förnekare, som säga i sitt hjerta: det gifves ingen Gud" (Hieron. Comment. in Jes. c. 66). Vi kunna icke nog starkt framhålla det afstånd, som förefinnes ännu mellan *denna* lära och *den*, hvori ett mellantillstånd är alldeles utplånadt och intet afseende fäst vid den af nya testamentet förkunnade graderingen äfven i helvetesstraffen. Skilnaden är visserligen ofantligt stor mellan skriftens Hadessymbol, som medgifver en verldsfrälsning i ordets fulla mening, samt Augustinus' lära om en reningseld, som öppnar endast åt döpte syndare frälsningens möjlighet. Men ännu hade man dock icke i principen brutit med den åsigt, att då människans slutliga öde afgöres, Gud fäster något afseende vid de hinder, som under hennes korta jordelif kunnat möta hennes andliga utveckling, vid den ålder, hvori hon lemna detta lif, vid den uppfostran hon derunder fått och den omgifning, hvaraf hon måst taga intryck. Man kunde ännu, i fråga om döpte syndare, lägga vikt derpå; och man sökte äfven i afseende på de utanför kyrkans nådekrets befintlige gå denna åsigt till mötes genom antagande af grader i fördömsen — och det jämförelsevis milda grader för fromme hedningar och odöpte barn. Det var tyvärr de protestantiska kyrkorna förbehållet att alldeles lemna ur sigte denna uppfattning af Guds barmhertighet mot de andligt outveck-

lade och vanvårdade och att genom Hadessymbolens undanskaffande gifva åt läran om de eoniska straffen en betydelse, som är i ordets strängaste mening oevangelisk.*)

*) Den grekisk-ortodoxa kyrkan, hvars lärosystem i många afseenden står den äldre kristendomen närmast, förkunnar ett mellantillstånd, som visserligen skiljer sig från nya testamentets Hades, men likväl bibehållit vida mer än den romersk-katolska af dess ursprungliga drag. Den grekiska kyrkans Hades är ett tillstånd, hvori de aflidne kunna skåda in i sig sjelfve och genom den vunna sjelfkännedom komma till besinning af sitt syndaelände. Denna besinning griper deras samvete och qväljer det. Men de äro i detta tillstånd icke skilde från mensklighetens andliga lekamen. De lefvande äro skyldige att bedja för de döde, som genom kyrkans förböner och messoffer (hvilka icke få köpas för penningar) kunna af Guds nåd befrias ur samvetsqvalen och ingå i salighetens tillstånd. — Romersk-katolska kyrkan har förvandlat Hadesläran till en lära om skärselden (*ignis purgatorius*), till hvilken sådane fromme kristne komma, som dött, utan att hafva presterat full tillfyllestgörrelse för sina synder. De komma dit, för att der utstå de timliga syndastraffen och derefter, luttrade från all orenhet, ingå i himmelen. De fromme kristne, som presterat den fulla tillfyllestgörrelsen, komma deremot genast till himmelen, och alla obotfärdige genast till helvetet. Från de timliga botgöringar, som ännu måste ega rum efter tillgiften af syndens eviga straff, kunna själarna i skärselden befrias genom *aflaten*, d. v. s. en dispensation, som erhålles på det sätt, att de förvärfva sig del i den skatt af öfverflödande förtjenst, öfver hvilken kyrkan förfogar. Skärseldens pina kan äfven afkortas genom själamessor, böner och goda verk, förrättade af de lefvande såsom fastor, allmosor, vallfärder o. s. v. — Till hvilka förfärliga missbruk aflatsläran har ledt känna vi alla. Också förkastar den grekiska kyrkan all aflat och alla vikarierande tillfyllestgörrelser för de döde.

När man från exegetisk ståndpunkt anfallit eller försvarat dogmen om straffens evighet, så har striden hufvudsakligen rört sig kring den rätta betydelsen af ordet eonisk (*αιωνιος*), som de kyrkliga öfversättningarna tolkat med ordet *evig*. Kampen, fortsatt genom mansåldrar, har icke varit alldeles fruktlös. Det kan nämligen väl numera icke falla någon af ortodoxiens mer framstående försvarare in att åberopa sig på detta ord såsom i och för sig otvetydigt och, i egenskap af otvetydigt, tjenligt att vara grundstenen för en så väldig byggnad som en kyrklig dogm har anspråk på att vara. Redan i Augustinus' dagar erkände man visserligen detta; i och för sig, anmärkte denne kyrkofader, bevisar detta ord ingenting, men det bevisar allt genom sin ställning i den antitetiska satsen Matt. 25, 46, der det heter, att de ogudaktige skola gå bort till eonisk pina och de rättfärdige, till eoniskt lif. Det eoniska lifvet är ett aldrig upphörande saligt lif; den eoniska pinan måste således vara ett aldrig upphörande osaligt. Det är på *detta* argument som hela läran om de eviga straffen i exegetiskt afseende hvilat; men det har under de sistförflutna mansåldrarna kräfts en långvarig diskussion, för att göra denna insigt åter gällande. Det är fördenskull Kahnis i sitt försvar för den ortodoxa uppfattningen med rätta inskränker sig till att hänvisa till detta enda ställe såsom det, hvilket "med bestämdhet och eftertyck" förkunnar Gehennastraffens evighet.*) Huru stort måttet är af denna bestämdhet och detta eftertryck skola vi nedanför erfara.

*) Vi meddela här en samling af ställen, som röra eller anses vidkomma Gehenna-straffen.

Uppslår man de lexica till nya testamentet, som genom ortodoxe teologers försorg utkommit, för att derigenom utröna, huru långt de anse, att det begreppsområde, som betäckas af ordet *eonisk*, αἰώνιος,

Han (hvars förelöpare Johannes är) *håller kastoskofveln i sin hand, för att rensa sin loge och samla sin säd i ladan; men halmen skall han uppbränna i osläcklig eld.* (Matt. 3, 12. Jämför Luk. 3, 17.)

Den porten är vid, och den vägen är bred, som drager till förtappelsen, och många äro de, som gå på honom, och den porten är trång och den vägen är smal, som drager till lifvet, och få äro de som finna honom. (Matth. 7, 14.)

Bättre är dig, att en af dina lemmar förloras än att hela din kropp kastas i Gehenna. (Matt. 5, 29. Jämför vers 30, samt Mark. 9, 43 ff.)

Hvart och ett träd, som icke bär god frukt, afhugges och kastas i eld ... Icke skall hvar och en, som säger till mig: Herre, Herre! inkomma i himmelriket. Många skola säga till mig på den dagen: Herre, hafva vi icke i ditt namn profeterat och i ditt namn utdrifvit många onäe andar och i ditt namn gjort många mäktiga gerningar? Och då skall jag förklara för dem: Jag kände eder aldrig; gån ifrån mig, I ogerningsmän! (Matt. 7, 19, ff.)

Sannerligen säger jag eder: för Sodoms och för Gomorras land skall det vara drägligare på domens dag än för den staden (som icke undfar lärjungarne, Matth. 10, 15.)

Rädens icke för dem, som dräpa kroppen, men icke hafva makt att dräpa själen; utan rädens fast mer för honom, som hafver makt att förderfva både själ och kropp i Gehenna. (Matt. 10, 28. Jämför Luk. 12, 5.)

Låten båda (den goda säden och ogräset) *växa tillsammans intill skörden! Och i skördetiden vill jag säga till skördemännen: Hemten först ogräset tillhopa och binden det i knippor till att uppbrännas; men samlen hvetet i min lada! ... Såsom nu ogräset hemtas tillhopa och uppbrännes i eld, så skall det*

sträcker sig; så finner man, att de betrakta det endast och allenast som uttryck för *tidsföreställningar* af olika art. Ordet nytjas i nya testamentet, enligt dessa ordböcker, för att beteckna 1) en tid utan början och

ske vid världens ände. Menniskans son skall sända englarne, och de skola hemta tillhopa utur hans rike allt, som åstadkommer förargelse och dem, som göra orätt, och de skola kasta dem i eldsugnen. Der skall vara gråt och tandagnisslan. (Matt. 13, 29—42. Jämför 13, 49—50.)

Det är dig bättre att ingå i lifvet lytt eller halt än att hafva två händer eller två fötter och kastas i den eoniska elden. (Matt. 18, 8.)

Då sade konungen till tjänarne (om gästen, som ej bar bröllopsdrägt): Binden hans händer och fötter och kasten honom i mörkret derutanför! Der skall vara gråt och tandagnisslan. (Matt. 22, 13.)

I huggormar, I huggormars afkomma! Huru skolen I kunna undfly Gehennas dom? (Jesu ord till de skriftlärd och fariséerna, Matt. 23, 33.)

Derefter skall han (konungen) säga till dem på venstra sidan: Gån bort ifrån mig, I förbannade, till den eoniska elden, den som är beredd åt djefvulen och hans englar ... Och desse (de förbannade) skola gå bort till eonisk aga, men de rättfärdige till eoniskt lif. (Matt. 25, 41—46.)

Och han (husbonden) skall svara (dem, som klappa på dörren, sedan hon blifvit stängd): Jag säger eder: jag känner icke hvarifrån I ären. Gån bort ifrån mig, alla I ogeringsmän, dit hvarrest skall vara gråt och tandagnisslan, när I få se Abraham, Isak och Jakob och alla profeterna i Guds rike, men eder utkastas. (Luk. 13, 22 ff.)

Vinnläggen eder att komma in genom den trånge porten! Ty många, säger jag eder, skola söka inkomma och skola dock icke kunna det. (Luk. 13, 25.)

Den som tror sonen hafver evigt lif; men den som icke hörsammar sonen skall icke få se lifvet, utan Guds vrede blifver öfver honom. (Joh. 3, 36.)

utan slut; 2) en tid utan början, men med slut, således "evig" endast i det förflutnas riktning (*a parte ante*), samt 3) en tid med början, men utan slut, så-

Det kommer en tid, då alla de, som äro i grifterna, skola höra hans röst. Och de skola gå der utur, de, som väl hafva gjort, till lifvets uppståndelse, och de, som illa hafva gjort, till domens uppståndelse. (Joh. 5, 28, 29.)

Om någon icke förblifver i mig, utkastas han som den afbrutne grenen och förtorkar, och sådana samlar man ihop och kastar på elden att förbrännas. (Joh. 15, 6.)

Ty vi äro Kristi vällykt för Gud, både ibland dem, som salige varda och ibland dem, som förtappade varda, för desse en dödens lukt till död, men för de andra en lifvets lukt till lif. (2 Kor. 2, 15, 16.)

Talet om korsot är en dårskap för dem, som varda förtappade, men för oss, som varda frälste, är det en Guds kraft. (1 Kor. 1, 18.)

Många vandra, såsom jag ofta sagt eder, och äfven nu säger gråtande, såsom fiender till Kristi kors, hvilkas mål är förtappelse. (Fil. 3, 18.)

Herren Jesus varder uppenbar ifrån himmelen med sin macts englar under lågande eld, för att straffa dem, som icke känna Gud och icke lyda vår Herres Jesu Kristi evangelium, och som skola straffas med eonisk olycka, skilda ifrån hans ansigte och ifrån hans macts herrlighet, när han kommer, för att på den dagen varda förherrligad i sina helige och beundrad i alla dem, som trott.. (2 Tess. 1, 7 ff.)

Ty tiden är inne, att domen skall begynnas på Guds hus, och om den börjar på oss, hurudan skall då deras ände varda, som icke tro evangelium? Och om den rättfärdige med nöd varder salig, hvar blifver då den ogudaktige och syndaren? (1 Petr. 4, 17.)

Sodom och Gomorra förete genom det straff de undergått ett exempel på eonisk eld. (Jud. 7.)

Ty om vi uppsåtligen synda, sedan vi fått sanningens kunskap, så återstår icke mer något offer för synden, men en för-

ledes "evig" endast i framtidens riktning (*a parte post*).*) Om någon annan betydelse af ordet αἰώνιος veta de intet.

Vi anmärka till en början den svåra motsägelse, hvori de ortodoxe lexikograferna genom de två af dessa tre bestämningar ha råkat till sin egen dogmatik, som i öfverensstämmelse med Augustinus på det bestämdaste förklarar, att tiden alldeles icke får betraktas såsom evig i det förflutnas riktning (*a parte ante*), "emedan Gud tillika med världen har skapat tiden." (Jämför Hollaz: *non in tempore, sed cum tempore mundus extitit*. Icke heller Norbecks dogmatiska lärobok för skolungdomen har förgätit, att *Deus creavit mundum non in tempore, sed cum tempore, sive potius tempus cum mundo*). Lexikograferna hafva varit ledde af ett särskildt dogmatiskt intresse, då de i αἰώνιος icke velat finna annat än en tidsbestämning och vid denna tidsbestämning *alltid* velat fästa något slags föreställning om oändlighet — i somliga fall en

skräcklig väntan på dom och nitet af en eld, som skall förtära motståndarne. (Hebr. 10, 26 ff.)

De (vilddjuret och den falske profeten) vordo båda levande kastade i eldsjön, som brinner med svafvel. (Upp. 19, 20.)

Och djefvulen vardt kastad i samma eld- och svafvelsjö som vilddjuret och den falske profeten, och de skola plågas dag och natt i tidehvarfs tidehvarf. (Upp. 20, 10.) •

Och de fege och de otrogne, och de som öfvat styggelser, och mördare och horkarlar och giftblandare och afgudadyrkare och alla lögnare skola få sin del i den sjön, som brinner med eld och svafvel, hvilket är den andre döden. (Upp. 21, 8.)

*) Jämför till ex. biskop A. Melanders *Grekiskt-Svenskt Handlexikon till Nya Testamentet* (Stockholm 1865).

tidsoändlighet i båda riktningarna, i andra fall en tids-
oändlighet utan början, men med slut, och åter i andra
fall en tidsoändlighet med början, men utan slut. Och
detta dogmatiska intresse har otvifvelaktigt varit det
att upprätthålla läran om helvetesstraffens evighet,
hvarvid man resonnerat på följande sätt: de fördöm-
des pina kallas i skriften *αἰώνιος*; denna pina har en
början, kan således icke vara evig i det förflutnas rikt-
ning; men då vid *αἰώνιος* alltid är fäst någon be-
tydelse af oändlighet, måste helvetespinan vara oändlig
i framtidens riktning (*a parte post*). Men påståendet,
att *αἰώνιος* alltid måste afse något slags tidsoändlighet
hafva de, såsom vi påpekat, icke kunnat upprätthålla
utan att såra ett annat och viktigare dogmatiskt in-
tresse, som den gammallutherska dogmatiken velat
värna med sin lära, att tiden uppkommit tillika med
verlden (hvilket i grunden ej vill säga annat än att
tiden förefinnes endast i och med de begränsade vä-
sen, som äro bundna vid tidsåskådningens form). Detta
viktigare dogmatiska intresse är *Gudsbegreppets renhet*,
är insigten, att *den Evige* icke är Tiden, icke är Kronos,
utan den absolute Gud. Den gammallutherska dog-
matiken står ovedersägligt på nya testamentets egen
grund med sin åsigt, att tiden uppkommit tillika med
verlden och således icke får betraktas som oändlig i
det förflutnas riktning (*a parte ante*). Lexikograferna
kunna icke åberopa ett enda ställe, som vid närmare
pröfning ger stöd åt deras mening. I Hebr. 1, 2 (jäm-
för Hebr. 11, 3) heter det uttryckligt, att Gud genom
sonen har skapat *tidsåldrarne* (*τοὺς αἰῶνας*) hvarvid
detta ord tillika har betydelsen af allt, som i tiden

existerar. I 1 Kor. 2, 7 talar Paulus om Guds fördolda vishet, som han *före tidsåldrarne* (πρὸ τῶν αἰώνων) förutbestämt till vår herrlighet; i Ef. 3, 9 om den hemlighet, som *från tidsåldrarnes begynnelse* ἀπὸ τῶν αἰώνων varit fördold i Gud, och i Kol. 1, 26 om samma *från tidernas och släktenas början* (ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν) fördolda mysterium. Aposteln Judas slutar sitt bref med orden: "Honom (Jesus) vare ära, majestät, valde och makt *före all tid* (πρὸ παντός τοῦ αἰῶνος), nu och i alla tidehvarfl" Öm någon tidsöändlighet i det förflutnas riktning kan således i nya testamentet icke vara något tal, icke ens då adjektivet αἰώνιος fogas till ordet *tid* (χρονός) i mening af det förflutna. Ett sådant ställe är Rom. 16, 25, der Paulus åter igen talar om "den hemlighet, som *från eoniska tider* (χρονοῖς αἰώνιαις) varit förtegrad, men nu (νῦν) är uppenbar vorden." Med detta uttryck: **eoniska tider** menar Paulus således tidslinien från världens skapelse, d. v. s. från tidens början och ända till det *nu*, som han afser, det vill säga hans egen tid, tiden för Jesu uppträdande på jorden. Med ordet evig eller eonisk betecknar Paulus således här en tid, som **både har början och slut**. Till alldeles samma resultat måste man komma vid betraktandet af 2 Tim. 1, 9, 10, der Paulus talar om det Guds beslut, som han fattat, och den nåd, som han oss gifvit *före eoniska tider* (πρὸ χρόνων αἰώνιων), och hvilka, hit intills förborgade, nu blifvit uppenbarade genom Jesus Kristus. Med uttrycket *eoniska tider* mäter han tidsafståndet mellan världens skapelse och Jesu Kristi uppenbarelse.

Här ha vi således slående bevis på — hvad lexikograferna förbisett — att ordet *αἰώνιος* kan beteckna en i *båda* riktningarna begränsad tid, medan vi tillika sett, att två af de tre betydelser, som de tillagt ordet, strida ej mindre mot nya testamentet än mot den gammallutherska dogmatiken.*)

Vi vilja anförä ett annat exempel på bruket af ordet *αἰώνιος* såsom bestämmelse till något, som i *båda* tidsriktningarna är begränsadt, och detta exempel är här af särskildt intresse, emedan det vidkommer Gehennastraffen. I sjunde versen af aposteln Judas' bref heter det, att Sodom och Gomorra äro exempel på Herrens straffdomar, i det att de lida straff af *eonisk eld* (*πυρὸς αἰώνιου*). Exegeterna antaga, att aposteln föreställt sig den eld, hvarmed Sodom och Gomorra straffats, såsom ännu fortbrinnande, och detta antagande rättfärdigas af det i particip-presens' nytjade ordet *lida* (*ὀπечουσαι*) och förklaras genom Döda hafvets och dess nejdens vulkaniska beskaffenhet. Under intrycket af denna föreställning har aposteln kallat samma eld *eonisk*. Men tydligt är då äfven, att han dermed ej kan hafva menat en i någondera riktningen obegränsad tid, ty han visste, att denna eld *började* i Noas och Lots dagar, och han trodde utan tvifvel, att den också skall *upphöra*, emedan hela jorden, så-

*) Att uttryck sådana som *före* tidsåldrarne, *före* all tid icke äro mönstergilla ur strängt vetenskaplig synpunkt, emedan detta *före* dock ännu häftar vid tidsåskådningen och gör evigheten till ett prius i förhållande till tiden, minskar för ingen del deras bevisningskraft för den sats, som vi här framhållit, att enligt nya testamentet tiden uppkommit tillika med världen.

ledes äfven Döda hafvet och dess nejder, skall en gång förstöras. — För att undgå denna konsekvens af apostelns ord har man tillgripit en annan tolkning, så lydande: "Sodom och Gomorra förete, i det de lida sitt straff, ett exempel på evig eld." Grundtexten tillåter äfven denna tolkning; men den påpekade konsekvensen kan dermed icke undvikas. Det grekiska ord, som här öfversatts med exempel, (δειγμα) betyder nämligen icke en bild af, en påminnelse om eller en analogi till något, utan ett *uppvisadt prof* på någonting, ett sådant *bevis* för tillvaron af något, hvilket kan presteras genom uppvisadt prof på det, hvars tillvara skall bevisas. Med andra ord: den eld, som bränner Sodom och Gomorra, är i samma mening som Gehenna-elden αἰώνιος och ådagalägger dermed möjligheten af Gehennas eld. Detta utsäger stället. I annat fall skulle det vara alldeles meningslöst.

I och för sig bevisar således uttrycket *eonisk eld* ingenting för den ortodoxa uppfattningen af Gehennastraffen. Sak samma med uttrycket: *der masken icke dör, och elden icke slocknar*. Dessa ord äro citerade från Esaias (Deutero-Esaias), som tillämpade dem på Hinnomns dal vid Jerusalem. Deras första användning innebär således en trop. Sedan Gehennaföreställningen uppkommit och fått sin lokala anknytning till den ifrågavarande dalen och till de vulkaniska djupen under honom, vardt denna trop till ett stående attribut åt strafforten, som man förestälde sig der, och kunde nytjas så, emedan Hinnomdjupens eld, om han skulle uppfylla sin bestämmelse att på yttersta dagen emottaga de orättfärdige, måste uppfattas som en genom

långa tider brinnande eld, hvilken ingen naturmakt kan släcka. Än mer vardt detta förhållandet, sedan Gehennaföreställningen blifvit löst från sin förbindelse med Hinnoms dal och helvetet betraktades som en särskildt föranstaltad, ända ifrån den förste skapelsedagen bestående, ehuru först i de yttersta tiderna till användning kommande plågoort. En sådan af Gud upptänd eld, som, utan att behöfva näring, brinner "genom tidehvarfvens tidehvarf" kunde med skäl kallas *eonisk* och *outsläcklig* (ἀσβεστος), utan att de, som gåfvo honom detta namn, dermed ville förneka, att Gud kan släcka honom, om han vill, eller påstodo sig veta, att Han, som kan det, aldrig vill det.

Som vi nu sett, begagna nya testamentets författare ordet *eonisk* äfven om en sådan tid, som är begränsad både i det förflutnas riktning och i framtidens, och det skulle i sanning förefalla besynnerligt, om så icke hade varit förhållandet, när man betänker, huru förtrolige de voro med den grekiska öfversättning af gamla testamentet, som de så ofta citera, och huru rent af nödgade de ofta voro att tolka ordet *eonisk*, αἰώνιος, när de läste det der, såsom hafvande afseende på en äfven i framtidens riktning begränsad tid. Den grekiska öfversättningen af gamla testamentet begagnar nämligen ordet *eonisk* om tabernakeltjensten (2 Mos. 27, 21), om Arons söners prestembete (2 Mos. 28, 43), om spisoffret (3 Mos. 6, 18) och om andra religiösa bruk och inrättningar, hvilka åtminstone den paulinska kretsen af nytestamentliga skrifter långt ifrån betraktar som "eviga," utan tvärtom som redan föråldrade och mer än ersatta genom Kristi öfverpresterliga embete

och hans offer för synderna. För dessa skrifers författare måste det således varit så godt som en trosartikel, att ordet *αἰώνιος* ofta hade en sådan mening äfven i fråga om heliga ting och enligt Septuagintas vördade språkbruk, lika visst som det ofta nytjades i den klassiska grekiskan och i folkspråket för att beteckna icke en oändlig, utan en lång, men begränsad tid.

Hafva de ortodoxe utläggarna, likasom de ortodoxa ordböckerna till nya testamentet, felat, då de förbisett de omständigheter, som vi nu framhållit, så synes det oss än beklagligare, att de icke uppmärksammat de vida viktigare betydelser, som ordet *eonisk* eger i nya testamentet, betydelser, i hvilka tidsföreställningen, i stället för att vara det hufvudsakliga, blir ett underordnad moment, skjutes i bakgrunden eller alldeles försvinner. Förbiseendet är dess mer förvånande som dessa ordets viktigare betydelser tillika äro dess oftast förekommande och af Jesus sjelf med förkärlek använda. När nya testamentet talar om *det eoniska förbund*, hvarigenom Jesus är vorden den store herden för fåren (Hebr. 13, 20); om *den eoniska frälsning*, hvartill han är upphofvet (Hebr. 5, 9); om *den eoniska förlossning* han förvärfvat oss (Hebr. 9, 12); om *den eoniska tröst*, som Gud gifvit oss (2 Tess. 2, 16); om *det eoniska arf*, som Jesu efterföljare skola vinna (Hebr. 9, 15); så torde det vara klart, att tonvigten faller minst lika mycket på det intensiva som på det extensiva, minst lika mycket på förbundets, frälsningens, tröstens och arfvets andliga beskaffenhet som på deras utsträckning genom tiderna. När Hebreerbrefvet (9) jämför de levitiska offren med Jesu offer.

så kulminerar den framhållna skiljaktigheten mellan dessa offer deri, att Jesus i *kraft af eonisk ande* (δια πνεύματος αἰωνίου, 9, 14) offrat sig sjelf åt Gud, medan den aronitiske öfverstepresten i kraft af en yttre stadga frambär icke sig sjelf till offer, utan ett djur, som ingenting vet om det ändamål, hvarför det måste blöda, och hvars blod endast kan "helga till köttets renhet." Med *eonisk ande* menas här säkerligen icke endast en till tiden oändligt existerande ande — enligt nya testamentet äro ju *alla* andar, ej endast Kristi, oåtkomliga för tidens förstörande makt — utan här betonas framför allt Jesu *sedligt-religiöse ande*, det rena gudsbelätet i denne ande, den öfersvinneliga kärleken i honom och det af honom i denna kärlek fattade fria viljebeslutet att offra sig åt Guds rådslut till mensklighetens frälsning. När Jesus talar om den källa med springande vatten till *eoniskt lif*, som han har öppnat (Joh. 4, 14); om det himmelska bröd, som gifver *eoniskt lif* (Joh. 6, 51, 54), om insamlingen af frukt till *eoniskt lif* (Joh. 4, 36); så menar han tydligen i främsta rummet ett sedligt-religiöst, ett pneumatiskt, ett öfersinligt lif. För så vidt som nya testamentet lär, att alla andar äro oförgänglige, tillerkännes ett evigt lif i bemärkelsen af ett "lif utan slut" äfven åt dem, som aldrig druckit ur den källa Kristus har öppnat och aldrig smakat det himmelska bröd, som genom honom undfås. Ordet *eonisk* måste således här hafva en helt annan bemärkelse än *den*. När Jesus (Joh. 5, 24) säger: *hvilken som hör mitt tal och tror på honom, som har sändt mig, han hafver eoniskt lif och kommer icke i dom, utan har öfvergätt*

från döden till lifvet, så är hvarje intrång af en tidsföreställning i αἰώνιος här rent af förvirrande. Ordens mening är otvifvelaktigt, att den som fått eoniskt lif har öfvergått från en sedligt-religiös död till ett sedligt-religiöst lif. I Joh. 17, 3 förklarar Jesus i de klaraste ordalag hvad han förstår med eoniskt lif: *Men detta är eoniskt lif, att de känna dig, den ende sanne Gud, och den som du har sändt, Jesus Kristus.* Äfven här är tidsföreställningen alldeles utplånad, Kännedom, som här menas, är den innerliga personliga kännedom, är lifserfarenheten af Gud och frälsningens sändebud Jesus Kristus. Med dessa ord har han fullständigt förklarat det eoniska lifvets subjektiva beskaffenhet. I andra ställen har han betonat dess objektiva: nämligen den ur en sådan lifserfarenhet flytande *salighet*, hvars utvecklingsskeden vi här ofvan tecknat, af hvilka särskildt de tvenne högre — den messianska saligheten och den himmelska — i nya testamentet inbegripas under beteckningen eoniskt lif (ζωή αἰώνιος).

Vi kunna då härigenom få en rätt insigt i hvad Jesus menat med motsatsen till det eviga lifvet. I subjektiv mening måste det vara frånvaran af den innerliga lifserfarenheten af Gud och frälsaren; i objektiv mening frånvaran af den salighet, hvars källa denna lifserfarenhet är. Men anmärkningsvärdt är, att nya testamentet aldrig kallar denna motsats till det subjektivt eoniska lifvet för *eonisk död*. Uttrycket θάνατος αἰώνιος förekommer der aldrig.*) Ej heller betecknas

*) Lika litet betecknas denna motsats med θάνατος εἰς τὸν αἰῶνα, ehuru man finner detta uppgifvet i åtskilliga ordböcker på grund af Joh. 8, 51, der emellertid det adverbialt nytjade

den osalighet, som är det objektivt eoniska lifvets motsats, med uttrycket *eoniskt straff*, om straff skall förstås i enlighet med vedergällningsteorien. Nya testamentet talar aldrig om en τιμωρία αἰωνιος, men väl om en κολασις αἰωνιος, hvilket uttryck betyder *eonisk aga*. Men att denna aga är af fruktansvärd art framhållles mångestädes. Paulus kallar detta tillstånd *eonisk olycka* (ὀλεθρος αἰωνιος, 2 Tess. 1, 7 ff.), och en ofta förekommande benämning på detsamma är *förlusten* eller *förderfvet* (ἀπωλεια).*)

εἰς τον αἰωνα är att hänföra till θεωρησε, ej till θανατον. Snarare kunde man då konstruera en θανατος εἰς τον αἰωνα ur Johannes 11, 25: *hvilken som tror på mig, han skall icke dö εἰς τον αἰωνα*, ehuru detta uttryck i negativa satser ej betyder annat än *någonsin*. (Jämför Hebr. 8, 35 m. fl. ställen.)

*) När helst detta ord ἀπωλεια i nya testamentet afser människans syndiga tillstånd och dess följder, återgifves det i våra kyrkliga översättningar med ordet *förtappelse*, likasom äfven de former af verbet ἀπολλυμι, hvarmed menniskor i ett sådant tillstånd betecknas, översättas med *förtappad* eller *den som skall varda förtappad*, när helst en sådan översättning öfverensstämmer med de dogmatiska förutsättningarna, hvaremot man för alldeles samma grekiska ord och ordformer vanligen begagnar det svenska ordet *borttappad*, när orimligheten af det förra tolknings sättet faller för hjärt i ögonen. Saken är nämligen den, att de svenska orden *förtappelse* och *förtappad*, under inflytelse af dogmen om de eviga straffen, fått en skärpa och en begrepps begränsning, som de motsvarande grekiska icke ega. I sin "Ordbok öfver svenska språket" anmärker A. F. Dalin riktigt, att *förtappad* i kyrklig stil betyder en, som är förlorad för Guds rike, en förkastad och fördömd, och att *förtappelse* utmärker en sådan människas tillstånd. De många läsare af den heliga skrift, som icke känna grundtexten, måste fördenskull antaga, att nya testamentet i sådana ställen använder ett ord med samma hårda och

Vi hafva nu sett, att tidsföreställningen — vare sig att hon afser en begränsad tid eller en, som i den ena eller andra riktningen är obegränsad — icke är det enda eller ens det väsendtliga, som man har att

noggrant bestämda betydelse, och de kunna omöjligen ana, att samma grekiska ord, som tolkats med *förtappad*, är så långt ifrån att i och för sig betyda en evigt fördömd, att det tvärt om användes äfven om dem, som Jesus ålade sina lärjungar att i främsta rummet rädda, och om den son, som efter långa irrfärder återvände till sin fader och af honom emottogs med kärleksrik glädje. Jämför Jesu ord i Matt. 10, 7: "*gå'n hellre till de borttappade fären af Israels hus* (*τα προβατα τα απολωλοτα*); samt i Luk. 15, 24: *denne man var död och har fått lif igen; han var borttappad* (*απολωλες*) och är återfunnen. Jämför vidare Jesu ord i Luk. 19, 10: *Menniskans son är kommen till att uppsöka och frälsa det som borttappadt var* (*το απολωλες*). I detta sistnämnda ställe hafva dock Bibelkommissionens öfversättningar af åren 1873 och 1877 skrivit: "frälsa det som var *förtappadt*" och dermed gifvit läsaren en fingervisning derom, att det grekiska ord, som blifvit uttydt med *förtappad*, icke i och för sig sjelf betyder en evigt fördömd. För de fleste läsare går dock en sådan fingervisning förlorad; bibelspråk, som tala om *förtappad* och *förtappelse*, skola, såsom hit intills, användas af okunnige kolportörer och deras mer studerade vederlikar såsom bevis för oändliga helvetesstraff. I afseende på det vidsträckta betydelseområdet för *απολειν* behöfva vi endast hänvisa till Matt. 26, 8.

Stället Matt. 25, 45, hvilket, såsom vi sett, är det enda, som kan anföras till stöd för Gehennastraffens oändlighet, återgifves i vår kyrkobilbel med följande ord: "Och desse (de orättfärdige) skola gå i *evig pina*; men de rättfärdige i evinnerligt lif." Det ord, som här blifvit öfversatt med *pina*, är *κολασις*. Bibelkommissionens öfversättning af år 1873 har i stället för *evig pina* *evigt straff*. Samma kommissions öfversättning af år 1877 har återvänt till uttrycket *evig pina*. Det grekiska ordets

finna under ordet αἰωνιος; ja att detta ofta och särdeles af Jesus sjelf nytjas i en betydelse, från hvilken tidsföreställningen är aflägsnad. Här är icke platsen att söka utförligt visa, huru-de många skiftningarna i

ursprungliga betydelse är *qvistning*, *beskärning* (af träen); den härur afleda betydelsen är *tuktan*, *aga*, *tuktande bestraffning*. Κολασις motsvarar således ungefärligen det latinska *castigatio*; medan τιμωρια närmast motsvarar det latinska *ultio*, hämnande, vedergällande bestraffning. I den klassiska grekiskan har κολασις, såvidt förf. känner, ingen annan än denna mildare och pedagogiska betydelse. I sin dialog Protagoras (323) yttrar Plato, att ingen är så oförståndig, att han vill tukta eller tillrättavisa människor för deras fulhet, litenhet eller svaghet, hvaremot vrede, *tuktelser* och *förmaningar* väl äro på sin plats, när någon saknar goda egenskaper, som kunde förvärfvas genom öfning och undervisning. Den sammanställning man här finner af *tuktelser* (κολασεις) och *förmaningar* (νουθετησεις) visar tillräckligt hvad ordet κολασις på Platos tid innebar. På ett annat ställe (*Staten*, 399) sammanställer han på samma sätt orden *undervisning* och *förmaning*. På alldeles samma vis begagnar sig Aristoteles af samma ord i sin Etik och Retorik. Se till ex. Etikens 4:de bok, 11:te kap. 38—36, samt Retoriken 1, 10. Också anmärker en af hans scholiaster, att κολασις är *improbitatis veluti medicamentum*. Att ordet ända intill Kristi tid icke hade förändrat sin betydelse bevisas af Filos bruk af detsamma, och att det i århundraden efter Kristus bibehöll den styrkes af Clemens Alexandrinus, enligt hvilken κολασις betyder detsamma som παιδεια i kristlig mening (*tuktan*, *aga*, Hebr. 12, 11), men τιμωρια är liktydigt med *vedergällning af det onda* (κακου ἀνταποδοσις). — Språkbruket i nya testamentet ger icke det ringaste skäl för att tyda κολασις på annat sätt. Det ställe, som skulle bevisa motsatsen, 1 Joh. 4, 18, vitnar tvärt om, att äfven Johannes uppfattat ordet i dess pedagogiska betydelse. Han yttrar nämligen, att den fullkomliga kärleken till Gud är frimodig och utan räddhåga, ty "den fullkomliga kärleken utdrifver räddhågan," som "innebär *aga*"

detta ords betydelse utvecklat sig ur hvarandra. Ordet *αἰων*, hvarifrån det härleder sig, har sjelf haft en lång utvecklingsgång från bemärkelsen *lifstid*, *mansålder* till *lång tid* öfver hufvud, till *verldstidehvarf* (så oftast i nya testamentet*), samt till *tidlös tillvara* eller *evighet*

(ὁ φόβος κολασιν ἐχει), hvilken åga är en följd deraf, att "den som rädes icke är fullkomlig i kärleken," utan måste tuktas till densamma.

Ett ställe, hvori våra kyrkliga öfversättningar tala om *evig fördömelse* (så Kyrkobibeln och Bibelkommissionen af år 1877) eller om *evigt straff* (så Bibelkommissionen af år 1873) är Mark. 3, 29, der det likväl heter, att den som hädar den helige ande är saker till *eonisk synd*, αἰωνίου ἀμαρτηματος. I den klassiska grekiskan betyder ἀμαρτημα missriktning, villfarelse, fel, förseelse; i nya testamentet betyder ἀμαρτημα aldrig annat än fel och *synd*. Att det skulle betyda vare sig *fördömelse* eller *straff* är utan exempel i den klassiska eller hellenistiska literaturen, och det godtycke, som här tolkat ordet på detta sätt, är dess oförlätligare, som ἀμαρτηματα förekommer strax förut i samma sats (Mark. 3, 28) och der riktigt öfversatts med *synder*.

*) Om *eon*, αἰων i bemärkelsen *tidsålder*, *verldstidehvarf*, se bland andra ställen Matt. 12, 32; Matt. 24, 3; 1 Kor. 10, 11; Ef. 1, 21; Ef. 3, 9, 11; 1 Kor. 2, 7; Hebr. 1, 2; 11, 3; 9, 26; Ef. 2, 4, 7; 2 Tim. 1, 9; Tit. 1, 2. — Att öfversätta uttrycket *eonernas eoner* αἰωνες τῶν αἰώνων, med *evigheters evigheter* kan visserligen vara rhetoriskt tillåtet i de doxologier, hvori detta uttryck förekommer, enär det i dem hänför sig till den evige Guds ära; men i logiskt afseende är denna öfversättning en absurditet, enär evigheten, vare sig i bemärkelsen af evig tid eller af tidlös tillvara, ej kan vara mer än *en*. En noggrann exeges, som icke vill, att uttrycket skall *synas* betyda mer än det verkligt innebär, och låter den möjligen förekommande skiftningen i dess betydelse framgå af dess bruk för tillfället, öfversätter öfver allt dessa ord med *verldstidehvarfvens verldstidehvarf*, ett uttryck majestätiskt nog att kunna nytjas äfven i doxologier och lem-

i filosofisk mening — för att icke tala om gnostikernas $\alpha\omega\nu\epsilon\varsigma$, som äro gudomliga emanationer, uppfattade som personligheter eller hypotaser af det religiösa lifvets företeelser. I sin äldsta betydelse vitnar $\alpha\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ om detta sitt ursprung och nyttjas för att beteckna något relativt långvarigt eller varaktigt. Detta varaktiga överskrider snart måttet för mensklifstid och uppfattas i sitt förhållande till denna som något *öfversvinneligt*. Ordet får derefter samma betydelse af *öfversvinnelig* äfven för måttet af mensklifligt görande, mensklif fattningsgåfva, mensklif erfarenhet och kommer sålunda att beteckna *det öfvermenskliga* i förhållande till människoverk (2 Kor. 5, 1), *det öfvernaturliga* i motsats till det naturliga (Joh. 4, 14), *det öfversinliga* i motsats till det sinliga (Hebr. 5 9), *det pneumatiska* och *etiskt-religiösa* i motsats till det köttsliga och psykiska (Joh. 5, 24); de tillkommande lifsformernas beskaffenhet (Joh. 12, 25 m. fl.) i motsats till det nuvarande jordiska lifvet och det samtida tillståndet i Hades.

Låtom oss nu återgå till Matt. 25, 45: *Men dessa* (de orättfärdige) *skola gå bort till eonisk aga* *), *men de rättfärdige till eoniskt lif*. Vi veta redan, att det är detta ställe, som enligt Kahnis och andra teologer "med bestämdhet och eftertryck" förkunnar Gehennastraffens tidsoändlighet. Den bevisningskraft, som de andra om Gehennastraffen talande ställena sakna,

— nande åt läsaren fullkomligt fritt att, när han finner sannolikt, antaga, att denna hopning af tidehvarf på tidehvarf betyder det samma som evigheten.

*) Se föregående not.

finnes enligt samme teologers mening här, emedan ställets antitetiska konstruktion upphäver det sväfvande, som annars vidlåder ordet *αἰώνιος*. — Men om nu Jesus här, såsom annanstädes, med *eoniskt lif* menar ett *öfversvinneligt, öfvernaturligt* lif, ett lif, som vidkommer det väsendtliga, det pneumatiska i menniskan och gäller hennes etiskt-religiösa tillstånd och beskaffenheten af en hennes tillkommande existensform; hvad nödgar oss då ställets antitetiska konstruktion att antaga, hvad utsäger då denna konstruktion "med bestämdhet och eftertryck" om den tuktan, till hvilken de orättfärdige skola gå? Att denna tuktan, denna aga är af en öfversvinnelig och öfvernaturlig beskaffenhet, att hon vidkommer det väsendtliga, det pneumatiska i menniskan och gäller hennes etiskt-religiösa tillstånd och beskaffenheten af en hennes tillkommande existensform. "Med bestämdhet och eftertryck" utsäges här ingenting mer. Gerna medgifves likväl *möjligheten*, att antitesen innesluter en oändlighet i osaligheten så väl som i saligheten. Men med denna *möjlighet* hafva vi af många skäl att gå ytterst varsam till väga. Det närmaste skälet är antitesens egen beskaffenhet, som varnar oss emot att pressa henne allt för hårdt. Hon vill icke vara en antites i ordets strängaste mening, ty hon ställer icke *eonisk död*, utan *eonisk aga* emot *eoniskt lif*. Aga afser förbättring och ges, om hon är förnuftig, icke åt något annat väsen än det som *kan* förbättra sig. Oändlig aga är fördenskull en motsägelse i sig sjelf, såvidt icke den som agas aldrig *vill* förbättras, ehuru han *kan* det. Redan häraf framgår, att den möjlighet, hvarom här

talas, måste inskränkas till sådana fall som detta. Ett annat skäl, för hvilket vi längre ner skola redogöra, är att Jesus på andra ställen talar om ändliga Gehennastraff. De eoniska straffen äro således icke, endast i sin egenskap af Gehennastraff, oändliga. Ett tredje skäl är det, att vi icke kunna godtyckligt tillskrifva Jesus eller nya testamentets författare den åsigt, att tiden är oändlig i det kommandes riktning (*a parte post*). Vi ha sett, att nya testamentet förnekar tidens oändlighet i det förflutnas riktning (*a parte ante*) och lärar, att han har uppkommit tillika med denna verlden. Redan häraf borde man kunnat förmoda, att tiden, enligt nya testamentets mening, skall upphöra tillika med den verld, i och med hvilken han uppkommit. Visserligen måste begränsade väsen alltid, äfven i sin högsta utveckling, förnimma på ett relativt ofullkomligt sätt; men om denna ofullkomlighet städse skall yppa sig som åskådningsformer i tid och rum, som fenomenens framträdande efter hvarandra och bredvid hvarandra, det måste lemnas osagdt. Detta med särskild hänsyn till nya testamentets uppfattning af frågan. Ty huru olika begåfning de nytestamentlige författarne än ådagalägga i spekulativt afseende, synas de dock alla hafva befunnit sig mer eller mindre djupt inne i en idékrets, som möjliggjort något sådant som att en af dem, just då hans fantasi är uppfylld af de lifligaste apokalyptiska bilder, kan på *en* punkt plötsligt genombryta det symboliska höljet för sina tankar med den högtidliga utsagan: *Tid skall icke vara mer.* — "Och engeln, som jag såg stå på hafvet och på jorden, upplyfte sin högra hand mot himmelen och

svor... att *tid skall icke vara mer* (ὅτι χρόνος οὐκ ἔσται).“ Tiden skall, tillägger han, upphöra, när *Guds hemlighet är fullbordad* (Upp. 10, 5—7). Af många utsagor hos Paulus veta vi hvad som menas med “Guds hemlighet.” Det är hans rådslut att frälsa hela menskligheten, hela universum. I Uppenbarelseboken återfinna vi således Paulus’ djupe tanke, att mensklighetens och verldsalltets estetiska och metafysiska utveckling beror af dess sedligt-religiösa. Naturen kan icke varda renad och förskönad utan att menniskosläktet varder fromt och ädelt. Menniskosläktet i sin ordning kan icke genombryta de nuvarande skrankorna för sin kunskapsförmåga — rummets och tidens skrankor — innan det är vordet Kristi egen andliga lekamen och ett tempel för Guds helige ande. — Inför en utsaga som denna måste enhvar, som gjort sig förtrogen med den nytestamentliga, särskildt den paulinska och den johanneiska verldsåskådningens idealistiska grundriktning, akta sig för att tillskrifva denna idékrets antagandet af en oändlig tid i det kommandes riktning — således också antagandet af en oändlig tid för Gehennas qual. Johannes’ utsaga: *tid skall icke vara mer* står i fullständig samklang med de andra nya testamentets utsagor, enligt hvilka *aftelsen* och *döden* skola upphöra. Vardandet och förgängelsen äro tidsåskådningens båda grundfenomen. När *de* försvinna, är också tiden försvunnen.

Det är för öfrigt märkvärdigt att se, huru stark bevisningskraft de kyrkliche utläggarna vilja finna i den nu afhandlade antitesen Matt. 25, 46, i trots af dess ofullständighet som sådan, medan de lemna ur sigte

bevisningskraften hos en annan antites, som icke allenast är fullständig, utan tillika utgör den formel, i hvilken den paulinska och, vi kunna tillägga, hela den nytestamentliga frälsningsläran är till sitt kortaste och kraftigaste uttryck sammanfattad. Det är den stora antitesen: *synd och död genom den förste Adam; nåd och lif genom den andre*, en antites uttryckt på det skarpaste och bestämdaste sätt, som lemnar intet tvifvel öfrigt, att nåden och lifvet skola genom den himmelska människan varda lika omfattande som synden och döden äro det genom den psykiska människan, en antites, som, när helst hon återkommer, lägger tonvigt derpå, att så som *alla* kommit genom vår jordiske stamfader under dödens välde, skola *alla* genom vår himmelske stamfader komma under lifvets. Den kyrkliga exeges, som så pressat den första antitesen, hvad har hon gjort af denna andra? Man borde för öfrigt hafva uppmärksammat, att den skildring, som Jesus gifvit oss i Matt. 25 af yttersta dagen, vill tillämpas på den omedelbart föregående parabeln om de båda Messiastjernerne, men icke framträder med anspråk på att vara hufvudkällan för en lära om de yttersta tingen. Deraf låter sig förklara, att Jesus här icke med ett enda ord antyder på den stora handling, som skall följa människans sons sista uppenbarelse i sin faders herrlighet — nämligen den allmänna uppståndelsen. Det säges blott, att han skall sitta på sin herrlighets tron, och att allt folk då skall församlas kring honom. Der antydes ej heller med ett enda ord på det Messiasrike, som skall hafva föregått denna hans sista tillkommelse och den allmänna domen. Der antydes ej

heller med ett enda ord på den lörens och straffets gradation, som utgör en så viktig beståndsdel i Jesu lära om den gudomliga rättvisan, sådan hon vid domen skall uppenbara sig. Några kraftiga konturer, afsedda att åskådliggöra den ende tanke han här vill framhäfva — medlidandets, barmhertighetens, kärlekens betydelse för vårt tillkommande lifs gestaltning — och öfver dessa konturer en skarp belysning, som försakar alla mellandagrar mellan ljus och mörker, sådan är arten af denna pedagogiskt anlagda skildring. Å ena sidan de rättfärdige och eoniskt lif; å andra sidan de orättfärdige och eonisk aga. Det är den etiskt-religiösa verldsordningens båda poler, hvarpå der hänvisas: de mellanliggande graderna lemnas å sido. Dessa omtalas deremot i andra ställen, för hvilka vi nu gå att redogöra.

Nya testamentet lærer ej blott att det finnes stora utvecklingsskeden i saligheten, utan äfven att det finnes skiftningar och grader inom hvarje sådant skede. I metafysiskt afseende är hvarje individs högsta möjliga salighet bestämd af hans potentiella mått eller förmåga af fullkomlighet, hvilket mått måste vara olika för hvarje individ. Denna olikhet skall dock ej förminska allas fullkomliga tillfredsställelse, "emedan" — såsom det blifvit anmärkt — "tillfredsställelsen ej är beroende af måttet, utan af måttets fullständiga uppnående."*) Men den salighetsgrad, som i uppståndelsen verkligen emottages, beror dock icke af detta potentiella mått, utan af människans aktuella sedligt-

*) Boström.

religiösa tillstånd. Hon saliggöres icke efter sin individualitets inneboende, men ännu icke upptagna och bearbetade skatter, utan efter det sätt, hvarpå hon hushållat med sina pund. Ju större dessa äro, dess större är ansvaret. Gradationerna i det himmelska Messiasrikets sällighet omtalas flerstädes såsom i Matt. 19, 30, Mark. 10, 32; Matt. 18, 4 och Luk. 22, 30. Äfven den högsta sälligheten har sina grader. *I min faders hus äro många boningar* (Joh. 14, 2).

Lika bestämdt förkunnas gradationer i Gehennastraffen. För Sodoms och Gomorras land skall det *varda drägligare* på domens dag än för den stad, som icke undfår Jesu lärjungar (Matt. 10, 25). För Tyrus och Sidon skall det *varda drägligare* på domens dag än för Korazin och Bethsaida, som icke gjorde bättring, ehuru de hade frälsaren ibland sig (Matt. 11, 20 ff.) *Den tjänaren, som visste sin herres vilja och icke beredde sig och icke gjorde efter hans vilja, han skall straffas med många slag; och den som icke visste henne, men gjorde det som är straffvärdt, han skall straffas med få slag. Och hvar och en, hvilken mycket har blifvit gifvet, af honom skall mycket vardas utkräfdt, och den, åt hvilken man har anförtrott mycket, af honom skall man fordra mera.* Luk. 12, 47 ff. — *Den som gör orätt, han skall umgälla den orätt han gjort.* (Kol. 3, 25).

Såväl för lönen som för straffet gäller, att *hvad människan sår, det skall hon uppskära* (Gal. 6, 7), och att *den som sparsamt sår skall sparsamt skörda* (2 Kor. 5, 6). Ty människans son, när han kommer i sin faders herrlighet, skall vedergälla hvar och en *efter hans gerningar* (Matt. 16, 26, 27); och vi måste alla

uppenbarade varda för Kristi domstol, på det att hvar och en skall få *efter som han handlat*, medan han lefde, *ehvad det varit godt eller ondt* (2 Kor. 5, 10). *)

I sin bergspredikan Matt. 5, der Jesus framställer himmelrikets rättfärdighet till jämförelse med den jordiska rättfärdigheten och himmelrikets lagar till jämförelse med "de gamles," yttrar han: "hvar och en, som förtörnas på sin broder, han varder (enligt den messianska lagstiftningen) skyldig inför *under-rätten* (ὑπὸ τοῦ δικαστοῦ), och den som säger till sin broder: du usling, varder skyldig inför *stora rådet* (συνοδὸν), och den som säger: du niding, varder skyldig till *eldens Gehenna* (γεεννα τοῦ πυρός)." Här talar Jesus om tre olika straffgrader i det andra lifvet för tre olika grader i förbrytelser mot menniskoaktningens och menniskovänlighetens bud. Det vredgade sinnelaget emot en broder, hvilket af jordiska domstolar måste lemnas ostraffadt och ej kan komma under deras befogenhetsområde, skall af himmelrikets lagar ställas jämförelse-

*) Vi torde knappt behöfva påminna våra läsare derom, att när det i nya testamentet talas om gerningarna, såsom bestämmande salighetens och osalighetens grader, så betraktas gerningarna som frukter af sjelfva *viljans* beskaffenhet, och att det är *viljans* riktning, som är det egentligt bestämmande, hvadan också hvarje viljemotiv, som är sjelfviskt beräknande (på det vackra skenet, på människors bifall, på belöningar), fördömes, äfven om det framkallar till formen "goda" gerningar (Matt. 6, 1). I afseende på lönen hänvisa vi till Matt. 20, 1 ff., der den enes lön för en timmes arbete varder genom husbondens godhet densamma som den andres för ett dagsverk. Någon gernings-lära i detta ords juridiska och eudemonistiska mening innehåller nya testamentet således icke.

vis lika med de förbrytelsekategorier, som enligt "de gamles" stadgar komma under den lägre domstolens pröfning; den svårare förbrytelsen att gifva det onda sinne-
laget luft i ett så kränkande ord som usling skall medföra än hårdare straff (jämfördt med dem till hvilka syndriet kunde döma); men det mot broderns hela själsutveckling riktade tillmålet niding skall straffas värre än menniskor kunna fatta. Detta är meningen med Jesu ord. Alla dessa straffgrader, gälla, såsom vi påpekat, tillståndet i ett annat lif, på hvilket icke jordens, utan det himmelska Messiasrikets lagar tillämpas. Samtliga straffgraderna måste således vara Gehennastraff. Det är fördenskull den svåraste af dessa brottslighetsgrader betecknas som hemfallande ej endast åt Gehenna, utan åt *eldens* Gehenna. Ordet *eldens* (του πυρος) står här således icke onödigt rhetoriskt, utan lägger tonvigt på skilnaden mellan *detta* Gehennastraff och de andra, som äro mildare. I fortsättningen af talet uppmanar fördenskull Jesus hvar och en, äfven den som icke gjort sig skyldig till de svårare förbrytelserna, utan endast vet med sig, att hans broder har något emot honom, att försona sig med denne, *medan han ännu befinner sig med honom på vägen* — det vill säga: medan de båda ännu lefva — ty i annat fall kan han af trätobrodern varda öfverlemnad åt *domaren* (menniskans son), som öfverantvarar honom åt *rättstjenaren* (någon af domens englar), hvilken kastar honom i *fängelset* (Gehenna). — Matt. 5, 21—26. Jämför med afseende på orden *domaren* och *rättstjenaren* Matt. 13, 41.

Detta med afseende på Jesu egen uppfattning af Gehennastraffen så märkvärdiga ställe får dock sin största märkvärdighet genom de slutord, som han fogar till detsamma. Till enhvar, som icke hyser de känslor af menniskoaktning och försonlighet, hvilka han kräver af sina efterföljare, och som fördenskull har att motse straff i Gehenna, riktar han nämligen de varnande orden: *Sannerligen säger jag dig: du skall icke utkomma derifrån, tilldess (έως) du gäldat den ytterste skärfven* (v. 26).

Här stå vi inför en klar och tydlig utsaga från Jesus sjelf om Gehennastraffens natur. Det finnes i denna utsaga icke ett ord, hvars bemärkelse kan sägas vara sväfvande. Hvad har då den, som ödmjukt och allvarligt sträfvar att hemta lärdom af Jesu mun, att göra inför ett sådant vitnesbörd? *Får* han antaga, att när Jesus yttrade de orden: *du skall icke utkomma derifrån, tilldess du gäldat den ytterste skärfven*, hvarje föreställning om möjligheten att utkomma derifrån var främmande för den höge läraren sjelf? Är det icke fastmer öfvertygelsen om denna möjlighet, som förestafvat hans ord och gifvit den förhandenvarande formen åt hans uttryck? Dock — dessa frågor äro icke behöfliga inför det oförtydliga sakförhållande, att Jesus sjelf med uttrycket *till dess du gäldat den ytterste skärfven* har fastställt en termin, om icke för alla Gehennastraff, så dock för dem, som han här har afsett. Hvem har rättighet att tolka detta som en lek med ord, att beteckna denna termin som en termin *ad calendas græcas*, hvars ände aldrig uppnås, en termin, som icke är termin? Om en sådan tolkning vore tillåtlig, hvar

vore då gränsen för det exegetiska godtycket? Hvar funnes då vissheten, att klara och bestämda ordalag innebära hvad de utsäga?

Visserligen säger Jesus: *hvad kan en menniska gifva till lösen för sin själ?* (Matt. 16, 26; Mark. 8, 36; Luk. 9, 25). Men den lösen, som han i denna fråga afser, är en helt annan än denna yttersta skärf, som skall afkrävas den till Gehenna dömde, innan han utkommer derifrån. Den förra odugliga lösepenningen är af ett yttre slag; den senare dugliga af ett inre. I afseende på den förra frågar Jesus: *hvad hjälper det en menniska, om hon förvärfvade sig hela världen* (των κοσμων όλων), *men förlorade sin själ?* Denna lösepenning är således en sådan, som man vill hemta från de verldsliga rikedomarne, ehuru alla dessa rikedomar sammanlagda icke kunna förlossa en själ, emedan de icke uppväga värdet af en enda sådan och icke kunna godtgöra följderna af en enda synd. Och den af Jesus tillbakavisade afsigten med anbudet af en sådan lösen är att undgå straffet, när människans son kommer för att löna enhvar efter hans gerningar. (Se stället i hela dess sammanhang, Matt. 16, 24—27.) Här åter — i det ställe ur bergspredikningen, som vi nu afhandlat — är det icke fråga om den, som vill undgå domen, utan om den som förfärligt lidit under honom och under lidandet är vorden afkräfd den yttersta skärf han ännu har kvar af ett sjelfviskt sinnelag. Det är oss omöjligt att ur detta ställe draga en annan slutsats än den, att det skall finnas osaliga varelser i Gehenna, af hvilka denna yttersta skärf verkligen *kan* utkrävas och som dermed varda i stånd att

som nådegåfva tillegna sig verldsfrälsarens egen lösen för deras synder. Med hvarje annan tolkning skulle vi — synes det oss — förgripa oss på Jesu tydliga utsaga.

Det är sannolikt, att han ofta upprepat och inskräppt henne, då han talat om Gehennastraffen, ty vi återfinna henne i liknelsen om konungen och hans tjenare, Matt. 18, 21—35. Liknelsen föranledes af Petrus' fråga: *Herre, huru ofta skall min broder synda mot mig och jag förlåta honom det, månne ända till sju gånger?* Jesus svarar: *icke blott sju gånger, utan sjutiosju gånger*, och framställer derefter liknelsen om den konungens tjenare, som, ur stånd att på förfallodagen betala sin herre de tio tusen pund, hvilka han var skyldig honom, får af förbarmande hela skulden efterskänkt, men derefter själf visar sig obarmhertig mot en medtjenare, som var skyldig honom en ringa summa. Liknelsen slutar med dessa ord: *Då kallade husbonden honom till sig och sade till honom: du onde tjenare, allt det du var skyldig, gaf jag dig till, emedan du bad mig. Skulle då icke äfven du hafva förbarmat dig öfver din medtjenare, såsom jag förbarmade mig öfver dig? — Och hans husbonde vardt vred och öfverantvordade honom åt bödlarne*), till dess han gäldade allt det han var honom skyldig.*

*) I grundtexten är ordet icke så hårdt som detta af vår kyrkobibel och af bibelkommissionen använda ordet *bödel*, hvilket i senare tider öfvergått till betydelsen *skarprättare, mästerman*. Grundtextens ord är βασανιστης (af βασανος, probersten) som i den klassiska grekiskan ej betyder annat än *pröfvare, ransakare*, men sedermera, hos Filo och lexikograferna, äfven en som ran-

Äfven här finna vi således detta *till dess* (ἕως), som ingen exegetik kan bortkonstla. Man har invändt, att Jesus förut i parabeln yttrat, att den obarmhertige tjenaren hade ingenting att betala med, att således detta *tilldess* betyder en termin, som icke är någon termin. Redan i och för sig vore denna invändning af föga värde, men hennes giltighet upphäffes alldeles af den följande versen 25, som visar, att Jesus menar, att han kunde gälda sin skuld, ehuru han på räknenskapsdagen (v.v. 23, 24) icke förmådde det i reda penningar, ty konungen befaller der, att *allt hvad han, den skyldige, egde skulle säljas och skulden betalas*. — Liknelsens sedliga grundtanke uttryckes med de orden: *Så* (som han gjorde med den obarmhertige tjenaren) *skall ock min himmelske fader göra med eder, om I icke af hjertat förlåten hvar och en sin broder hans öfverträdelser*.

Nya testamentets upprepade förklaring, att hvar och en skall dömas efter hans gerningar, ehvad det varit godt eller ondt, förutsätter oräkneliga i hvarandra öfvergående gradationer såväl i saligheten som i osaligheten. Hon förutsätter, att äfven de benådade och saliggjorde — enär de alla, utom Kristus, dock veta med sig mycket ondt och stor ofullkomlighet — föra med sig in i evigheten ett skuldmedvetande, hvilket ej utplånas utan i den mån som de lefva sig in i Kristus och i den mystiska föreningen med honom varda likbildade med Guds sons bild. Hon förutsätter, att der

sakar med pinliga medel. Ordet *fångvaktare*, som andra öfversättningar begagna, är visserligen mildare, men motsvarar ej ställets mening.

den svagaste glimt af menniskoaktning, af rättskänsla, af barmhertighet, af vördnad för sanningen har, om också endast för ett ögonblick, lyst in i en förderfvad vilja och yppat sig i en obotfärdig varelses gerning, så skall denna viljeakt och denna gerning följa henne efter i Gehenna och varda henne äfven der en ljusglimt i mörkret. Deraf är tydligt, att gränsen mellan lön och straff icke är alldeles densamma som gränsen mellan saligheten och Gehenna. *) En af det förflutna århundradets ädlaste och skarpsinnigaste skriftställare, Lessing, kom, då han tänkte öfver detta ämne, till den slutsats, att "enhvar måste finna sitt helvete ännu i himmelen och sin himmel ännu i helvetet." "Den" — fortfar han — "som på allvar invänder, att himmel och helvete på detta sätt flyta tillsammans, och att hvarje syndare således kan trösta sig med att omsider komma till himmelen, han är just den, med hvilken man icke inlåter sig i någon förklaring öfver dylika ämnen." **)

*) Jämför H. A. Meyers anmärkning till 2 Kor. 5, 10: Straffet för en frälsad kan vara en lägre ställning i Messiasriket.

**) Se Lessings skrift *Leibnitz, von' den ewigen Strafen*. Det egentliga ändamålet med denna skrift är att försvara Leibnitz mot beskyllningen att hafva mot bättre vetande och i strid med sin egen filosofis grundtankar tagit de ortodoxes parti i tvisten om helvetesstraffen emellan dem och den rationalistiske teologen Sonerus; men på samma gång uttalar Lessing sina egna åsigter i frågan.

Sonerus hade utgifvit ett arbete, i hvilket han sökte visa orimligheten af läran om de eviga straffen. Den klarhet och logiska skärpa, hvarmed han framställt sina argument, gjorde, att många samtida ansågo ej endast hans bok ovedersäglig, utan

Man behöfver icke frukta en dylik sammanflytning, ty nya testamentet drager en skarpt betecknad gräns emellan de båda tillstånden. På ena sidan äro de, som öppnat sina hjertan för nåden i Kristus; på

hela stridsfrågan genom densamma för alltid afgjord. Leibniz delade dock icke denna senare mening. Han erkände författarens skarpsinne och styrkan af hans slutledningar; men påpekade tillika, att denne vid uppräknandet och vederläggningen af de grunder, som dit intills anförts eller som, förut obeaktade, skulle kunna anföras för straffens evighet, hade uteglömt *en*, nämligen den möjlighet, att individen kan i det oändliga fortsätta med att synda. Men syndar han i det oändliga, så är det ju också rättvist, att han straffas i det oändliga. Detta var det nya, dit intills icke beaktade argument, som Leibniz framlade, och det enda, hvarmed han ansåg det möjligt att upprätthålla en lära, som statuerar en sådan "disproportion" som den mellan evigt straff och begränsad synd (Se äfven hans Theodicée § 133: *Il faut considerer, que la damnation est une suite du peché, et je repondis autrefois à un ami, qui m'objecta la disproportion, qu'il y a entre une peine eternelle et une crime borné, qu'il n'y a point d'injustice, quand la continuation de la peine n'est qu'une suite de la continuation du peché.*)

Detta skäl har allt sedan Leibniz' dagar upprepats till försvar för den kyrkliga uppfattningen af helvetesstraffen, ja har, så vidt vi veta, varit det *enda* nämndvärda, som jämte missförstådda bibelspråk, sedan dess blifvit framdraget till den dogmens rättfärdigande. (Så äfven i afhandlingen "Den eviga Osaligheten" i Theol. Tidskrift af år 1868, hvilken afhandling är riktad mot professor Boströms kritik af den gällande helvetesläran. Se nämnda afhandling, sidd. 27, 30, 33). Argumentet har utan tvifvel sin vikt, i hvarje fall en *formel* sådan, som vi sjelfve vilja på det starkaste betona. Men hvad man förbisett, då man från ortodox sida nytjat det till försvar, är, att det är alldeles odugligt för *det* ändamålet. Redan Lessing, som ansåg argumentet i sig sjelf riktigt, påpekade dock, att det icke vid-

andra sidan de andre. Men, ehuru ingen kan *genom* fördömsen komma *ur* fördömsen, så hafva vi dock redan erfarit, att Kristus är mäktig att föra de tuk-tade upp ur mörkret till ljuset, sedan de under en

kommer tvistefrågan mellan Sonerus och hans motståndare, ty tvistefrågan var: straffas de ändliga synder, *som begås i detta jordelif*, med oändliga straff? Det är på *den* frågan ortodoxien svarar *ja*, men hvarpå Leibniz' argument i sjelfva verket ger ett nekande, svar ty enligt detta måste äfven ett kommande lifs ständigt fortsatta synder tagas med i räkningen, om någon rättvisa skall upptäckas i eviga straff. Orsaken hvarför Leibniz icke bröt med dogmen om de eviga straffen, utan "hellre gjorde med de ortodoxe något för mycket af saken än med de andre något för litet," finner Lessing deri, att Leibniz hade spårat en kärna af sanning i detta teologernas "råa och virriga begrepp" — den sanning nämligen, att i verlden finnes intet enstaka, ingenting utan följder, ingenting utan eviga följder. Med denna sanning för ögonen skulle man kunna gå än längre än Leibniz och säga, att *hvarje* synd måste, likasom allt annat, hafva eviga följder, och om dessa följder i sin helhet betraktas som straff, måste *hvarje* synd drabbas af evigt straff, ett fortsatt syndande således af allt värre straff och evigt fortsatt syndande af evigt *tillväxande* straff. Emellertid kan man, anmärker Lessing, af syndens eviga följder icke draga den slutsats, att *fördömsen* är evig, utan endast den, att ingen kan af egen kraft gå *genom* fördömsen *ur* fördömsen in i saligheten; men i striden om den ortodoxa helvetesläran är frågan om den *eviga fördömsen* just det väsendtliga. Syndens eviga följder måste drabba de salige såväl som de osalige, ty hvarje dröjsmål på vägen till fullkomligheten är, säger Lessing, något, som ingen evighet kan godtgöra. Försplid tid är för alltid försplid tid. Den rike mannen i Hades må bättra sig, må från det första ögonblick han förnam sitt straff hafva vänt sig till sin fullkomning och med hvarje ögonblick närmat sig henne. Upphör han därför att förblifva straffad, då man jämför honom med Lazarus, som från första ögonblicket

förfärlig och likväl faderlig aga hafva *gäldat* till honom *den siste skärften*. Helt visst äro straffen förskräckliga i mån af förhårdelsen, och är en evig förhårdelse tänkbar, så äro eviga straff det äfven. Men den skarpt dragna gränsen mellan himmelriket och Gehenna är, som vi nämnt, icke att förblanda med en gräns mellan lön och straff, ty en sådan finnes, strängt taget, icke. Zonen för straffen sträcker sig långt ut öfver Gehennas område in i himmelriket, der hans skuggor småningom skingras af de högre saligheternas klarhet, och zonen för lönen måste äfven sträcka sig djupt in i Gehenna, der hans sista dager ej försvinner förr än i den yttersta förtappelsens natt. Ett ställe, som häraf erhåller sin förklaring, är 1 Kor. 3, 12 ff., hvilket talar om de lärares öden, hvilka, medan de förkunnade evangeliet på jorden, visserligen bygde på den rätta grundvalen, Jesus Kristus, men på denna grundval uppförde en bygnad af förgängliga ämnen, som icke kunna uthärda domens pröfnings-eld. Hvarje

af sin salighet ilat lika många steg mot en högre och högre fullkomlighet? Men likasom synden har sina eviga följder äfven för de salige, så måste hvarje god tanke, hvarje oegennyttigt uppsåt hafva sina eviga följder äfven för de osalige. Det finnes således något af himmelriket äfven i Gehenna, och något af Gehenna äfven i himmelriket. Lessing söker till slut rättfärdiga detta antagande så väl med hänvisning till människans psykologiska tillstånd, hvilket icke är mäktigt ett lif af vare sig oblandad lust eller oblandad olust, som till Guds fullkomliga rättvisa, hvilken afväger *allt* och icke, som den menskliga rättvisan, belönar eller straffar den enskilda handlingen utan att känna eller ens få fästa tillbörligt afseende vid individens hela andliga tillstånd och de omständigheter, under hvilka han är vorden hvad han är.

sådan lärare skall vid människans sons tillkommelse dömas så, att *han lider skada* (ζημιωθησεται) och dock frälses, *men detta likväl på samma sätt som medelst eld* ('ουτως δε 'ως δια πυρος).

Det straff, som följer desse lärare in i frälsningens rike och varder dem till luttring, kännetecknas här af Paulus på ett sätt, som manar till jämförelse med Gehennastraffen. Uttrycket hänvisar tillika på föreställningen om elden som *reningsmedel*, men som ett pröfvande och pinande sådant. Också genomgår denna föreställning hela skriften. I förhållande till det onda framställes Gud sjelf som en plågaande och förtärande eld. Herren Jesus skall uppenbara sig i lågande eld (2 Tess. 1, 7 m. fl.), och denna samma *eld skall pröfva hurudant hvars och ens verk är* (1 Kor. 3, 13). Johannes döparen förkunnar, att Messias skall döpa i helig ande och i eld (Matt. 3, 11; Luk. 3, 16), i helig ande de botfärdige, i eld de obotfärdige. *Helig ande och eld äro de båda sidorna af den messianska lustrationen*. Till slut skall den af så många synder fläckade jorden förgås i eld, och ur denna en ny jord uppstå, på hvilken rättfärdighet bor.

Då Johannes talar om döpelse i helig ande och eld, så visar textens sammanhang, att han med elden menar Gehennas. (Se den nästföljande versen: *han hafver sin kastoskofvel i sin hand* o. s. v.; jämför äfven H. A. W. Meyers kommentar till stället.) Sjelfva Gehennaelden hänföres således af Johannes under döpelens till rening och frälsning syftande verksamhet. Här af följer naturligtvis icke, att Gehennaelden *skall* medföra frälsning. Frälsningen framställes aldrig som

det nödvändiga resultatet af salighetsmedlens användning. Icke ens döpelsen i helig ande verkar så. Saligheten, likasom osaligheten, beror af viljans *fria* förhållande till den skedda försoningen. Men båda döpelsearterna äro medel för samma mål — det ena ett medel utvaldt i Guds kärleksfulla välbehag, det andra utvaldt i hans heliga, men lika kärleksfulla vrede.

Sedt från denna synpunkt får det annars så gåtfulla och ur den kyrkliga helveteslärans synpunkt obegripliga stället Mark. 9, 49, 50 sin tillfredsställande förklaring. Sedan Jesus i de nästföregående verserna varnat för Gehennastraffen, fortsätter han i sammanhang dermed: *ty hvar och en* (af dem som kastas i Gehenna*) *skall med eld saltas* (**). *Godt är saltet; men om saltet varder osalt, hvarmed återställen I det då? Hafven salt i eder och hållen frid inbördes!* — Saltet är både i gamla testamentet och i det nya symbolen af något heligt: i gamla testamentet symbolen af Israels förbund med Gud. ("Guds förbunds salt" 3 Mos. 2, 13); i det nya symbolen af den helige andes kraft i människan till kristlig visdom och kärlek ("I ären jordens salt," Matt. 5, 13; jämför Kol. 4, 6). Men om denna kraft genom människans eget förvållande går förlorad för henne, eller om saltet i henne mister

*) Så tolkar H. A. W. Meyer och de fleste ortodoxe utläggarna ordet *hvar och en*. Vi acceptera här denna tolkning, ehuru hennes riktighet kan ifrågasättas.

**) Åtskilliga handskrifter tillägga: *och hvarje offer skall med salt saltas*. Tillägget qvarstod ännu i Tischendorffs stora upplaga af år 1859.

sin sälta, hvarmed återställes det då? Svaret är gifvet ofvanför: med Gehennas eld, hvadan de, som vilja undkomma den, manas att lefva i frid inbördes. — Det för den vanliga uppfattningen gåtfulla i detta ställe är, att Gehennas eld här åter igen — genom uttrycket *saltas* med eld — inbegripes under en helig symbol: saltet som ett vartecken af människans oupplösliga förbund med Gud och af hans andes verksamhet i henne. Likasom i Johannes' ord om *dönelsen i eld* är grundtanken i detta uttryck *saltnings med eld* den, att Gehennaelden är ett den messianska verldsfärlsningens lustrations-medel, ehuru ett förfärligt. Men äfven detta medel är i all sin förfärlighet, enligt Jesu ord, *godt* (καλον), emedan det är förnuftigt och syftar till inbördes frid, frid i himmelen och på jorden.

Paulus har kallat den mosaiske lagen *skuggan från det framtida*. Vedergällningsläran, som utpreglat sig i denna lag, och som icke ens de störste af Israels profeter kunde till fullt öfvervinna, kastar också sin skugga tillbaka in i nya testamentet, men som en, hvilken det uppgångna ljuset skingrar. Hon är en historisk qvarlåtenskap, fortlefvande i de ärfda af lagen helgade ordasätten om gudomlig vrede och gudomlig hämd, medan hon till idéen redan är fullständigt upphäfd genom Jesu lära om den himmelske Fadern och människornas barnaförhållande till honom. Såsom våra läsare sett, hafva vi ej heller kunnat återfinna vedergällningsteorien i Jesu lära om de eoniska straffen. Själfva de ärfda ordalag, som vi påpekat, begagnas i nya testamentet med en sådan varsamhet och visdom, att de aldrig skymma den evangeliska sanningen och

aldrig borde ingifvit den föreställning, att Gud vill göra syndaren något ondt. Det är syndaren sjelf, som förorsakar sig det onda, hvaraf han lider eller skall komma att lida, när hans samvete väckes och hans insigt i syndens natur bringas till klarnande. Att de medel, som för detta ändamål förefinnas i den gudomliga verldshållningen, kunna vara förfärliga och i förtärlighet öfvergående all jordisk erfarenhet af olycka och ve, är nya testamentets otvifvelaktiga afsigt att i det allra djupaste af människosjälens inskräpa. Och för detta ändamål är uttrycket Guds vrede ur antropocentrisk synpunkt berättigadt och ur pedagogisk synpunkt det lämpligaste att beteckna det tillstånd, hvarunder den syndiga viljan ställer människan i hennes förhållande till Gud — när det nämligen, såsom i nya testamentet så ofta är fallet — tillika inskräpes, att Guds vrede är den kärleksfulle faderns, som vill frälsa den han älskar, i det att han förderfvar det förderfliga i den älskade. Här, såsom i många andra punkter, hafva vi fördens skull funnit en större öfverensstämmelse mellan nya testamentets idékrets och en stor svensk filosofes tankebyggnad än mellan den förras och den gammallutherska dogmatikens, ehuru filosofen var lika oberättigad, som dogmatikern var skyldig att ställa sig nya testamentets utsagor teoretiskt till efterrättelse. Äfven de gudomliga straffen sträfva att göra sig sjelfva öfverflödiga, i det att de sträfva till upphäfvande af allt, som är ondt och som ondt straffbart. Försvararne af en straffteori, som gör straffet — syndarens osalighet — till själfändamål, bedraga sig sjelfve, då de finna något djupsinnigt i

de vare sig dialektiska eller mystiska ordrader, medelst hvilka de i sublimerad form öfverflytta den menskliga slemhet, som kallas hämdlystnad, på Gud. De bedraga sig än värre, om de derigenom förbehålla åt sig sjelfve en djupare inblick i syndens väsen och en djupare afsky för det onda. Det är att tillverka sig en gloria af den egna bristen på en följdriktig sedligt-religiös teleologi.

Men innan vi draga ett slutresultat af denna undersökning, hafva vi att taga i betraktande en grupp af ställen, som intaga en vigtig plats inom Gehennasymbolens område, nämligen nya testamentets utsagor om synd mot den helige ande.

Fariséerna hade sagt om Jesus, att han utdrifver demoner med Belsebubs tillhjälp: med andra ord, att han gör goda gerningar med onda medel och i ett gudsfientligt sinnelag — en beskyllning, som alla tiders fariséer, sättande sig till doms öfver sina motståndares af Gud allena kända bevekelsegrunder, brukat upprepa, när det gäller att nedsätta hvad godt de se, som icke kommer från deras eget läger. Denna synd, som är så allmän, står synden emot den helige ande helt nära, och det är fördenskull Jesus i sitt svar till fariséerna påminner dem om den svåraste af alla synder. Uttalas nämligen en sådan beskyllning med berådt mod, emot det egna samvetets vitnesbörd, af en människa, som sjelf en gång har erfarit Guds ande som ande af gudomlig sanning och frälsning — förklarar en sådan människa den helige anden och hans verk för det ondas ande och verk, och gör det med klar insigt i att hon gör det af sjelfviska be-

räkningar, af timliga bevekelsegrunder — då är detta synd emot den helige ande. Och om henne yttrar Jesus (Matt. 12, 31 ff.): *All synd och hädelse skall förlåtas menniskorna, men hädelse mot anden skall icke förlåtas menniskorna. Och om någon säger något emot menniskans son, det varder honom förlåtet; men om han säger något emot den helige anden, det varder honom icke förlåtet, hvarken i denna tidsålder (ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι), eller i den kommande (ἐν τῷ μελλόντι). Jämför härmed Mark. 3, 28, 29: alla synder varda menniskors barn förlåtna, men den som hädar den helige anden, han får icke förlåtelse i tiden (ἐἰς τὸν αἰῶνα), utan är saker till eonisk synd (ἁμαρτηματος *).*

Dessa ord äro af stor vikt för Gehennasymbolens rätta uppfattning. För att rätt förstå dem måste vi till en början återkalla i minnet, att Gehennastraffen, enligt nya testamentets lära, icke komma att tillämpas förr än i den messianska domens stora tidehvarf, och att de ej heller då sättas i verkställighet förr än än vid dess stora afslutningsakt, den andra och allmänna uppståndelsen. Endast tvenne undantag gifvas i detta afseende, nämligen i Uppenbarelseboken för "vilddjuret" och den falske profeten, hvilka redan vid det messianska rikets invigning störtas i Gehenna (Apok. 19, 20). Vidare böra vi erinra oss, att då nya testamentet talar om denna tidsålder och om den

*) Om den oförsvarliga tolkningen af ἁμαρτημα med *fördömelse* se en föregående not. Uttrycket *evig fördömelse* förekommer aldrig i nya testamentet, och föreställningen, som ligger i detta uttryck, är fullkomligt främmande för dess idékrets.

kommande, så menas med den förra det verldstidehvarf, hvari vi nu lefva, och med den senare det messianska verldstidehvarfvet, som skall aflösa det innevarande. *) Endast om vi hafva dessa erinringar för ögat kunna vi förstå möjligheten, vidden och rätta betydelsen af detta Jesu löfte: *all synd och hädelse*, med undantag af hädelse mot den helige ande, *skall förlätas menniskorna*; ty förlåtelse kan dock icke gifvas utan omvändelse och bättring, och i vår syndbelastade verld, ur hvilken de fleste bortgå i ett tillstånd, som icke gör dem mogna för saligheten, skulle de faktiska förhållandena stänga utsigten till det löftets uppfyllande, ifall menniskans slutliga öde afgjordes omedelbart efter hennes lekamliga död. Löftet förutsätter tillvarou af ett mellantillstånd och möjligheten af synders förlåtelse äfven i det kommande verldstidehvarfvet, hvilket Jesu ord också med bestämdhet antyda. Härigenom möjliggöres en allomfattande bättring, som i sin ordning skulle möjliggöra, att *intet Gehennastraff* komme, med afseende åtminstone på menniskorna, att *tillämpas* — om nämligen icke synd föröfvades emot den helige ande. Jesu försäkran, att synd emot den

*) Dessa ord äro i nya testamentet tekniska termer med bestämd och faststående betydelse. Det nuvarande för-messianska tidehvarfvet betecknas der med orden $\delta \alpha\iota\omega\nu \omicron\upsilon\rho\omicron\varsigma$, $\delta \nu\upsilon\nu \alpha\iota\omega\nu$, $\delta \alpha\iota\omega\nu \tau\omicron\upsilon \kappa\omicron\varsigma\mu\omicron\upsilon \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$; det messianska tidehvarfvet med $\delta \alpha\iota\omega\nu \mu\epsilon\lambda\lambda\omega\nu$, $\epsilon\pi\epsilon\rho\chi\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$, $\epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\omicron\varsigma$. Detta veta numera alla vetenskaplige exegeter och tillämpa det samvetsgrant i sin exeges. Icke dess mindre öfversätter bibelkommissionen de ifrågavarande orden med "hvarken i denna *verlden* eller i den tillkommande."

helige ande icke kan förlåtas, innebär otvetydigt, att Gehennastraff äro för denna synd *oundvikliga*. Hon kan icke förlåtas hvarken i detta verldstidehvarf eller i det messianska. Det messianska slutar med den allmänna uppståndelsen och domen. Syndarne emot den helige ande gå utan förlåtelse inför domaren och skola i domen icke förlåtas. De skola således undergå sitt straff, och detta straff är Gehennas. Det är den klara meningen i Jesu utsaga.

Man måste nu fråga sig: öfvergår denna stränghet det mått, som, menskligt att döma, är förenligt med Guds godhet, långmodighet och barmhertighet, det mått, som är förenligt med hans uppsåt att straffa syndarne endast för att frälsa dem? Och svaret måste utfalla nekande, ty måttet af stränghet motsvarar äfven här måttet af förhärdelse, och läran om oförlåtligheten i denna och den kommande verldsperioden af hädelse mot anden har sin psykologiska förklaring i hädarens andliga tillstånd. Detta närmar sig nämligen det, som man enligt skriften har att förutsätta hos de fallne englarne, ett tillstånd, hvori mottagligheten för Guds nådeverkningar icke kan återställas, utan att den skorpa af förhärdelse, som bildat sig kring det oförytterliga och oförgängliga gudsbelätet i människan, bortbrännes genom den messianska verldsfrälsningens förskräckliga lustrationsmedel, det som symboliseras genom Gehennas eld.

Men evigt straff förkunnas ej heller här. Det säges, att synden ej skall förlåtas hvarken i denna verldsperiod eller i den kommande. Med syndaförlåtelse menas både enligt skriften och enligt vår

dogmatik, att syndens skuld och straff *efterskänkas*. Vägrad syndaförlåtelse innebär således, att syndens skuld tillräknas syndaren, och att det straff, som Guds rättfärdighet har fastställt öfver honom, skall till fullo verkställas. Men om *måttet* af detta straff säger Jesus här intet. Måttet kan endast mätas med syndarens förhärdelse och är i öfrigt lika oberäkneligt som friheten i hans vilja att uthärda i sitt elände eller utträda derutur är okränkbar äfven inför Gud.

Förfärligheten af denna synd och hennes följder skildras värtaligt i Hebr. 6, 4 ff. och i Hebr. 10, 26 ff. Det förra stället lyder: *Det är omöjligt, att de som en gång ha blifvit upplyste och smakat den himmelska gåfvan och äro vordne delaktige af den helige anden och smakat det goda Guds ord och den tillkommande verdens krafter, men sedan affallit, skola kunna förnyas till bättring, då de för sin del ånyo korsfästa och bespotta Guds son.* Luther, som lemnade Hadessymbolen å sido och fördenskull icke tänkte på någon annan förnyelse till bättring än den som vore möjlig i detta jordelifvet, och som i samband härmed ansåg *alla* Gehennastraff för eviga, bäfvade tillbaka för denna utsaga, som skulle gjort hans egen lära om de yttersta tingen outhärdlig för honom sjelf och föranledde honom att förneka Hebreerbrevets kanonicitet, samt att ställa dess författare bland de lärare, som bygt på Jesu Kristi grundval en byggnad ej allenast "af guld, silfver och ädelstenar," utan ock "af trä, halm och strå." Han såg nämligen i detta ställe en förnekelse af möjligheten för döpte syndare att varda salige. Huru andre ortodoxe utläggare sökt jämkas med stället, i

det de till ex. tolkat ordet *omöjligt* (ἀδύνατον) med ordet *svårt*, förbjuder oss vår uppgift att närmare framställa, ehuru det vore särdeles belysande för bibel-exegesens öde, då hon är dogmatikens tjenstepiga. — Den förnyelse till bättring, hvars omöjlighet Hebreerbrevet, säkerligen med all rätt, här menar, är dock *den*, som redan Johannes döparen framhöll och till hvilken nya testamentet ständigt återkommer, nämligen *den* förnyelse, genom hvilken man undflyr *den tillkommande vreden*, det vill säga den messianska verldsperiodens dom öfver syndare till Gehennas qval — *den* förnyelse, genom hvilken man varder delaktig af *de* rättfärdiges uppståndelse och de utvaldes medregentskap med Kristus i hans himmelrike. Denna förnyelse är omöjlig i det tillstånd, hvori hädare af den helige ande befinna sig i detta jördelif och äfven i det, hvori de befinna sig i Hades. De kunna icke undgå Gehennaeldens lustration. Men hvad man förbisett eller med de underligaste antaganden sökt borttyda, det är, att Hebreerbrevet i de nästföljande verserna angifver ändamålet med denna lustration. I dessa verser (7, 8) jämföres nämligen en sådan hädares själstillstånd med en åkerjord, som bär törnen och tistlar, samt den behandling han måste röna af Gud, med den behandling, som landtmannen underkastar en sådan åker, *för att åter göra honom fruktbar*. Han samlar nämligen det i knippor bundna ogräset på densamma och bränner det tillika med åkerns egna törnen och tistlar, för att med deras aska göda den ofrukthara marken. *Den jord*, säger Hebreerbrevet, *som druckit det regn, hvilket ofta faller derpå, och fram-*

alstrar tjenliga växter åt dem, för hvilkas skull hon ock brukas, hon får välsignelse af Gud; men bär hon törnen och tistlar, då är hon icke profhaltig (ἀδοξίμος), och hon är nästan intill förbannelse (ödeläggelse), och det slutar med att hon underkastas bränning (καύσις).

Denna jämförelse synes oss tydlig nog för att icke böra missförstås. Det försök, som gjorts att tyda henne på annat sätt bär sjelf, genom sin orimlighet, vitnesbörd derom. Enligt den tydningen skulle nämligen aposteln mena, att eld och svafvel komme att från himmelen regna öfver en sådan åker. Utom det att en dylik tolkning faller alldeles utanför den af aposteln nytjade jämförelsens gränser, borde man haiva varnats af det uttryck han begagnar, att en sådan jord är "*nästan* intill förbannelse" (καταρας ἐγγυς), *nästan* vid att af landtmannen med harm öfverlemnas åt ständigt ofruktbarhet och ödeläggelse. Detta mildrande uttryck måtte väl något betyda för en varsam och samvetsgrann exeges.

Det andra stället, hvari Hebreerbrevet skildrar den ifrågavarande dödssynden och hennes följder, är 10 kap. 26, 31: *Ty om vi uppsåtligen synda, sedan vi fått sanningens kunskap, så står oss intet offer igen för synderna, utan en rätt förskräcklig domens bidan, och nitet hos elden, hvilken skall förtära motståndarne. Eho, som bryter Moses' lag, han måste, på två eller tre vitnens intyg, utan förbarmande dö. Huru mycket värre straff, menen I, skall icke då den anses förtjena, som förtrampar Guds son och för orent aktar förbundets blod, genom hvilket han är vorden helgad, och försmädar nådens ande? Ty vi känna den som sade:*

“Min är hämden; jag skall vedergälla” och åter: “Herren skall döma sitt folk.” Det är förskräckligt att falla i lefvande Guds händer.

Äfven här framhålles Gehennastraffets oundviklighet för den, som uppsåtligt hädar anden, sedan han erfarit hans nådeverkningar. För honom, som för alla, har Kristus lidit, men det offer denne framburit af sitt eget blod till ett nytt förbund, gäller icke en sådan syndare *till förskoning från straffet*. Likasom en förbrytare emot Mose lag utan förbarmande öfverlemnas åt döden, så skall ett ojämförligt värre straff utan förbarmande drabba den helige andens förhånare.

Anmärkningsvärdt är, att det ord, som betyder straff i bemärkelsen af rent juridisk vedergällning, ordet τιμωρία, icke förekommer i nya testamentet mer än på detta enda ställe (v. 29), och det, som vi se, i omedelbar förbindelse med de gammaltestamentliga utsagorna: *“min är hämden* (5 Mos. 32, 35) och *Herren skall döma sitt folk* (samma ställe v. 36). Äfven uttrycket *falla i lefvande Guds händer* är gammaltestamenteiskt (2 Sam. 24, 14; 1 Krön. 21, 13; Syr. 2, 18). Nu är det visserligen sant, att Hebreerbrevets författare begagnar sig med stor frihet af gamla testaments utsagor; men icke dess mindre måste det sammanhang, hvori de stå i sjelfva grundtexten, och den mening, som de der hafva, vara viktiga nog för att förtjena tagas i betraktande, när man vill söka intränga i den författares tankar, som citerat dem; ty att han sjelf *kände* detta sammanhang, äfven då han med stor frihet tolkade meningen, der nämligen denna var sväfvande, lär väl vara otvifvelaktigt. Det

bör därför anmärkas, att den dom, hvarmed Herren skall döma sitt folk, och den hämd, som han skall taga, skildras (5 Mos. 32) som hård och dock förenad med barmhertighet (v. 36), emedan han är den Gud, som kan döda och lefvande göra, och kan slå och kan hela, och ur hvars händer ingen kan fria någon (v. 39). Det bör då anmärkas, att öfver allt, der gamla testamentet talar om att falla i Guds händer, sker det i ordalag, som vitna, att dessa händer icke skola evigt förderfva. Då profeten Gad kommer till David och bårdar de hårda straffdomarne öfver honom och Israel, låtande honom välja mellan att falla i den hämnande Guds eller i människohand, svarar David: *mig är stor ångest, men låt mig falla i Herrens hand, ty hans barmhertighet är stor; jag vill icke falla i människohand* (2 Sam. 24, 14; jämför 1 Krön. 21, 13 och Syrak 2, 18). När David yttrade dessa ord, gjorde han det i ånger och botfärdighet. För den obotfärdige, hvars synd icke kan förlätas, emedan hans egen onda vilja förbjuder det, är ett fallande i lefvande Guds hand detsamma som att hemfalla åt Gehennas elds nit; men qvar står äfven för detta fall, att syndaren befinner sig i en *faders* händer, som kan straffa hårdare, men också visare och med rikare kärlek än andre fäder. Det förut granskade stället 6, 4 ff. har visat oss, att Hebreerbrevets författare lika litet som någon annan af nya testamentets skriftställare betraktar den värste syndaren som evigt förbannad, ehuru han står förbannelsen nära (καταρα: ἐγγυς). Hvarför vill man då låta evangelium döma med en grymhet, som var för lagen okänd, och låta

det för evigt splittra den mensklighetens lekamen, som ej kan varda hel, om han beröfvas en enda af sina lemmar, då samma evangeliums så ofta framhållne grundtanke är denna lemmarnes gemensamhet och meddelaktighet i hvarandra, är denna allomfattande, denna panterapeutiska försoning, för utan hvilken de enskildes försoning och frälsning med all sin vigt dock endast vore styckverk?

Att Gehennastraffet för hädelse mot den helige anden, ehuru det svåraste af alla, dock icke innebär evig fördömdelse var också meningen hos dem, som fingo omedelbart åtnjuta apostlarnes undervisning. Bland de förste kristne funnos de, som höjde sina förböner äfven för dödssyndens offer, i hopp att bönens kraft skulle bespara dem Gehennastraffet. Utan tvifvel hade de dervid i tankarne de Jesu ord, som med afseende på syndares förskoning skilja mellan mensklig uppfattning och gudomlig allmakt och förklarar möjligt för Gud hvad som synes omöjligt för menniskan. Men andra medlemmar i församlingen funnos, som ansågo dessa förböner spilda, emedan Gehennastraffet är för andens hädare oundvikligt och nödvändigt. Märkvärdig för sin evangeliska varsamhet är den dom, som aposteln Johannes fälde mellan dessa meningar. Han kunde, utan att öfverträda gränsen för Jesu utsagor i ämnet, hafva uttalat sig för den senare åsigten, men ville det icke med bestämdhet. Hans dom var denna: *om någon sett sin broder begå någon synd, som icke är en dödssynd, skall han bedja och så gifva honom lif, enär synden icke är en dödssynd. Det gifves dödssynd,*

men jag säger icke, att man skall bedja för en sådan (1 Joh. 5, 16).

Aposteln kunde hafva svarat: "jag säger, att man *icke* skall bedja för en sådan." Dermed hade han gifvit ett apostoliskt förbud mot sådana förböner. Nu deremot öfverlåter han åt en och hvar att göra hvad hans hjerta bjuder honom i detta afseende, men låter tillika veta, att ett apostoliskt påbud om förböner af detta slag icke kan gifvas af honom. *) I det han förfor sålunda, lemnade han hvarje kristen fritt att besinna vidden af Paulus' ord: *Ty detta (att hålla förböner för alla människor) är godt och välbehagligt inför Gud vår frälsare, som vill, att allä människor skola frälsta varda och komma till sanningens kunskap; ty en är Gud, en är ock medlaren mellan Gud och människor, människan Jesus Kristus, som gaf sig sjelf till en återlösen för alla* (1 Tim. 2, 6); men han vill icke, att förböner för dödssyndare skola af en yttre auktoritet åläggas dem, hvilka icke kunna frambära dem i glädjeric förtröstan på bönhörelse.

Vi måste af allt detta draga den slutsats, att äfven det straff, som skall drabba den svåraste synden

*) Äfven i tolkningen af detta ställe ha såväl Bibelkommissionens öfversättningar som kyrkobibeln tillåtit sig en godtycklighet, hvilken skymmer det sakförhållande, att här är fråga om en apostolisk dom emellan olika meningar. I stället för aposteln's ord: *han skall bedja* (αἰτῆσαι) sätta de nämligen det försvagade: *han må bedja* ehuru futurret här otvifvelaktigt innebär ett påbud, som uttryckes i en mildare form än imperativens, enär den ställning, som de öfrige församlingsmedlemmarne intogo till apostlarne, ju alltid var den *fria* lydnadens.

af alla och den enda oförlåtliga, har syndarens frälsning till ändamål.

Att de gudomliga straffen äro graderade, och att det skall gifvas ändliga Gehennastraff hafva vi nu sett. Skall det gifvas äfven oändliga? Med "bestämmdhet och eftertryck" förkunnas sådana ingenstädes i nya testamentet. *Till tiden* oändliga kunna de i hvarje fall icke vara, eftersom sjelfva tiden skall, enligt nya testamentet, en gång upphöra, historien afslutas, aflelsen och döden, vardandet och förgängelsen försvinna. Sådana straff måste då vara eviga i annan mening än i den af oändlig tid. I hvarje fall är det visst, att evig fördömelse icke är afkunnad af *Gud* öfver syndaren. Skall en sådan förekomma, är det syndaren, som afkunnat henne öfver sig sjelf.

Möjligheten af evig sjelffördömelse kan bestridas. *) *Formaliter* måste likväl religionen lemna denna möjlighet öppen, emedan den menskliga friheten är inom sitt område fullkomligt oantastlig. Formaliter kan viljan, såsom fri, synda evigt och dermed evigt fördöma sig sjelf. Den begränsade varelsens frihet innebär städse ett *posse peccare*. Också finna vi, att nya testamentet aldrig betraktar verldsförloppet och särskildt frälsningsverkets verldsförlopp som en af gudomlig nödvändighet i alla enskildheter reglerad naturprocess. Den menskliga friheten att synda tages ständigt med i räkningen, medtages såsom en okränklig faktor vid

*) Förf:s egen åsigt är, att, ehuru friheten innebär möjligheten att synda, är *evig förhärdelse* i det onda för människan omöjlig.

sidan af Guds före eoniska tider fattade rådslut att frälsa alla — alla utan undantag. På hvarje enskild individ tynger det ansvar, att hans punktuella egoism motarbetar och fördröjer, ja, synes kunna omintetgöra det helas salighet. Det är fördenskull vi se, huru apokalypsens författare midt under skildringen af det nya Jerusalems herrlighet och af ett verldstillstånd, hvari *ingen död, ingen sorg, intet rop och ingen smärta skall vara mer, och intet förbannadt vara mer*, emedau *det första är förgånget och allt är nytt* — huru han härunder väckes till medvetande af sin egen verldsperiods förfärliga syndighet och med människans okränkliga frihet för ögonen profeterar äfven möjligheten af en utgång, genom hvilken de fege och de otrogne och de lögnaktige *skola få sin del i den sjön, som brinner af eld och svafvel, hvilket är den andra döden*. Visserligen är Gud starkare än människan, och äfven denna andra död skall kunna besegras. Men utsigten är likväl städse öppen i båda riktningarna, och de båda profetiorna stå sida vid sida, skenbart motsäggande hvarandra, likasom Guds profetior öfver Israel med herrliga löften å ena sidan och rysliga strafförkunnelser å den andra. Till dessa gammaltestamentliga profetior svara i nya testamentet *återställelsesymbolen*, hvad löften vidkommer, och *gehennasymbolen*, hvad angår hotelserna. Endast skenbart motsäga de hvarandra, *ty alla profetior, som röra frälsningsverket och börja med ropet: bättren eder! hafva en villkorlig natur, utsäga icke hvad som nödvändigt, utan hvad som under gifna förutsättningar skall ske*. Detta kunna visserligen profeterna sjelfve förgäta, såsom Jona gjorde

det, då han profeterade en nära undergång öfver Nivve. Men det är icke dess mindre en sanning, som förstås af sig sjelf. Ty det är vid bättringens inträdande eller icke-inträdande, som löftena eller hotelserna äro fästa.

Den oförsonliga motsägelse, som eger rum mellan *kyrkans* gehennalära och Guds i nya testamentet så ofta förkunnade rådslut att frälsa *hela* menskligheten — hvilket, enligt Paulus, just är *den hemlighet*, som genom Kristus är vorden afslöjad för de himmelske och för de jordiske — denna oläkliga motsägelse har ytterst sin grund deri, att man förgätit gehennasymbolens pedagogiska och soteriologiskt profetiska natur — förgätit, att det enligt den nytestamentliga symboliken gifves ett Hades, som emottager alla dödes själar, så länge detta verldstidehvarf räcker, hvilket med andra ord vill säga, att menniskorna i detta jordiska lif lika litet kunna varda fullmogna för den högsta öfvervinneliga saligheten som nedsjunka i ett obotligt förderf — förgätit, att Gehenna enligt samma nytestamentliga symbolik är tomt och skall förblifva så intill yttersta dagen.

Och dock är den *ä* gehennasymbolens pedagogisk-profetiska och därför vilkorliga natur klart och tydligt uttalad. Man borde aldrig kunnat förgäta den, äfven om man icke haft mer än denna enda utsaga för ögonen: Herren bidar med domen, icke därför att han fördröjer sig, utan emedan han är tålmodig *och icke vill, att några skola förgås, utan att alla måtte vända sig till bättring* (2 Petr. 3, 9).

Men de utsagor, som gå i samma riktning, äro många och höra till dem, som belysa djupen af nya testamentets metafysik, medan de på samma gång afslöja djupen af Guds frälsningstanke.

ÅTERSTÄLLELSE-SYMBOLLEN.

I afhandlingen om människans förutttillvaro hafva vi redan framställt återställelsesymbolens grundlinier. Vi skola här tillägga några ord om denna lära, som är hjertat i evangelium.

I sin bättringspredikan, Matt. 3, 7 ff., liknar Johannes döparen människan vid träd, som bära god eller ond frukt. Yxan sättes till roten af träden, och hvarje träd, som icke bär god frukt, afhugges och kastas i elden. Äfven Jesus begagnar sig af samma bild. *Utaf deras frukt skolen I känna dem. Hemtar man väl vindrufvor af törnen eller fikon af tistlar? Så bär hvar och ett godt träd god frukt, men det dåliga trädet bär ond frukt.* Och Jesus upprepar döparens ord: *hvar och ett träd, som icke bär god frukt, afhugges och kastas i elden* (Matt. 7, 16 ff.)

Samma jämförelse begagnas af Jesus i liknelsen om fikonträdet, Luk. 13, 6 ff. Vingårdens egare befäller, att det skulle borthuggas, emedan det i tre år icke burit frukt. Men vingårds mannen beder för det, emedan han tror, att det med omsorgsfull ans ännu kan varda fruktbärande.

I denna jämförelse skönjes ännu ingenting af Jesu lära, att menskligheten utgör en enda stor organism. Han abstraherar här från denne tanke, för att lägga tonvigten på *hvarje enskilds* sedligt-religiösa tillstånd och betydelsen af detta för *honom sjelf*. Betydelsen af hvarje enskilds andliga utveckling för hela mensk-

ligheten, ja för hela universum framträder här ännu icke. Ett träd i vingården kan nedhuggas, utan att vingården deraf lider; är det ett dåligt träd, som får lemna rum för en lofvande telning, har vingården deraf vinst. — Vi behöfva säkerligen icke påpeka den tvingande nödvändigheten för hvarje högre religion att betona vigten af den enskildes öfvergång ur ett osedligt, från Gud riktadt i ett sedligt, till Gud skådande lif. Kristendomen måste göra detta i högsta mån. Men det är kännetecknande, i synnerhet för de kristna sekterna, att de stannat här — att de icke följt den höge läraren längre än till den punkt, hvarpå denna jämförelse står. Frälsningen är för dem flere eller färre individers frälsning, och mensklighetens öde är för dem den af branden härjade vingårdens, der öfver svedjelandet resa sig enstaka trän, som genom vingårdsmannens ansträngningar räddats ur förödelsen.

I Johannes' 15 jämför sig Jesus med det sanna vinträdet och sin fader med vingårdsmannen. *Hvar och en gren i mig, som icke bär frukt, den tager han bort, och hvar och en gren, som bär frukt, den rensar han, att han må bära mer frukt (v. 2). Förblifven i mig, såsom jag i eder! Såsom grenen icke kan bära frukt af sig sjelf, med mindre han förblifver i vinträdet, så icke heller I, om I icke förblifven i mig. Jag är vinträdet; I ären grenarne; den som förblifver i mig och jag i honom, han bär mycken frukt, ty mig förutan kunnen I intet göra. Hvilken nu icke förblifver i mig, han varder utkastad såsom (den afskurne) grenen och förtorkar, och man samlar dem tillhopa och kastar dem på elden, och de brinna (v. 4—6).*

Denna liknelse inskräpper redan *det organiska förhållandet* mellan Kristus och menskligheten, ehuru jämförelsen är hemtad från en organism, i hvilken det helas välfärd och skönhet ännu icke äro nödvändigt förenade med hvarje dels qvarblifvande som lem deruti. Paulus upptager och fortföljer en beslågadt jämförelse i Rom. 11, hvori han skildrar Guds rådslut till världens frälsning med särskildt afseende på den af lagen gjorda skilnaden mellan israeliter och hedningar. Han beder desse senare, som i de förres ställe upptagits till Guds utvalde, dock besinna, att israeliterna, äfven de förkastade ibland dem, hafva vuxit fram som qvistar på ett oljeträd, hvars rot är helig. Men *om roten är helig, äro ock qvistarne helige* (v. 16). Hedningarne deremot äro att likna vid qvistarne på ett vildt oljeträd, hvilka blifvit inympade på det heliga trädet och förblifva der i kraft af tron. Men de hafva fördenskull icke rätt att förhäfva sig öfver de från sitt moderträd afbrutne israelitiska qvistarne, emedan *äfven de varda inympade, om de icke förblifva i otron, ty Gud är mäktig att åter inympa dem* (v. 23).

Denna liknelse fullständiggör Jesu egen i Joh. 15, bland annat äfven i den punkt, att de från lifsträdet skilde qvistarne kunna genom ympning återvinna sitt samlif med detta. Emellertid hafva vi här ännu alltid en bildlig framställning för oss, hvilken såsom sådan endast i enskilda punkter kan åskådliggöra det sakförhållande, hvarpå hon syftar, nämligen andeverldens innerliga organiska enhet. Om synden, som i sinneverlden skiljer menniskorna från Gud och från hvarandra, skall tillika med sina följder framhållas, måste

de bilder, som syfta på denna enhet, väljas från ett område, hvori det organiska sammanhanget mellan lemmanne är, såsom i växtriket, mindre fullkomligt, och der en sjuklig lem kan skiljas från de andra, utan att det hela derigenom ter sig stympadt. De sköna jämförelserna med vinträdet och oljoträden äro att fatta ur denna synpunkt. Starkare betonas ande-
verldens organiska enhet, när hon jämföres med den fullkomligaste fenomenella organism, som vi känna, nämligen människokroppen, såsom i Rom. 12, 4. Men vida djupare in i sakförhållandet tränga de utsagor af Jesus, som vidkomma den mystiska lifsgemensamhet, i hvilken menniskoandarne kunna genom honom träda till hvarandra, så att de lefva, den ene i den andre och alla i honom och genom honom i Gud, *så att de äro fullbordade till ett* (Joh. 17, 27; jämför Joh. 14, 20 m. fl. ställen). Möjligheten af en sådan enhet förutsätter, att menskligheten i den sanna verkligheten bildar en metafysisk organism af fullkomligaste art, och denna förutsättning bekräftas teoretiskt af nya testamentets lära om den ursprungliga skapelsen i Kristus, praktiskt af det oändliga värde, som tillmätas hvarje människosjäl, den oändliga betydelse som fästes vid frälsningen af hvarje enskild personlighet, hvarigenom nya testamentets verldsåskådning skiljer sig så ofantligt från de filosofiska system, för hvilka släktbegreppet är det väsendtliga och individerna det oväsendtliga.

Hvad läran om den ursprungliga skapelsen i Kristus vidkommer, hafva vi redan i afhandlingen om människans förutttillvaro visat, att Kristus enligt nya

testamentet är skapad (född af evighet) i Gud, samt att det andliga universum — människosläktet inbegripet som det förnämsta i detta — är skapat (födt af evighet) i Kristus. *Ty i honom, den osynlige Guds afbild, all skapelses förstfödde, skapades det samtliga* (τα παντα), *det i himlarne och det på jorden, det synliga och det osynliga: det samtliga är skapat genom honom och till honom, och han är före allt, och det samtliga har sitt systematiska bestånd* (συνεστηκεν) *i honom* (Kol. 1, 16, 17). Det ord aposteln här valt, för att beteckna, *huru* universum skapades i Kristus och har sitt bestånd i honom, är detsamma (συνιστημι), ur hvilket ordet *system* (συστημα) är härledt, och hänvisar på denna skapelses systematiskhet och stränga organiska enhet såsom "*corpus unum, integrum, perfectum*" **). I ett annat ställe (Ef. 1, 7 ff.), der Paulus talar om den genom synden förderfvade världens återställelse i Kristus, begagnar han ett ord (ἀνακαταλειτουργω), hvilket likaledes hänvisar på den andliga skapelsens ordning och afslutenhet i motsats till det förspridda och splittrade i sinneverlden. Och att aposteln tänkt sig den ursprungliga skapelsen i Kristus sådan måste ligga i sakens natur; ty denna ursprungliga öfversinliga skapelse är för honom alldeles detsamma som enheten af allt hvad Gud, från mensklig ståndpunkt betraktadt, har förutsett och förutbestämt; med andra ord: hon är Guds egen fullkomliga värld, hans idéverld, i

*) För sådant ändamål nyttjas ordet συνιστημι äfven af Plato och Filo.

hvilken hvarje idé är ett konkret och lefvande väsen. Hvarje menniskoande är enligt Paulus' verldsåskådning en sådan idé, således ett nödvändigt och oskiljaktigt moment i det gudomliga förnuftets system och som sådan omistlig äfven i den gudomliga frälsningsplanen. Emedan detta system är sammanfattadt i Kristus, är det på samma gång Kristi egen andliga lekamen, hvilken måste "återställas," sammanfattas till ett helt af aktuellt lif i Gud, och detta utan stympning, utan mistning af någon enda lem, om Kristus skall kunna förklaras i den fulla skönhet och herrlighet, som han, för att åter begagna skriftens uttrycksätt, hade hos fadern, förr än denna världen var. I denna lära om det andliga universums skapelse (eviga födelse) i Kristus och systematiska bestånd genom honom i Gud är den metafysiska grundvalen gifven så väl till *kristologien* — ty det väsen, hvori allt kan återsammanfattas, så att det ter sig för oss som ett harmoniskt helt, måste vara samma väsen, hvori allt i och för Gud är sammanfattadt — som äfven till *läran om all tings återställelse*, hvilken i sig inbegriper *läran om den heliga allmänliga kyrkan*.

Det genom Kristi köttanammelse började, genom tidehvarfven fortskridande, i det messianska tidehvarvet till mognad hinnande frälsningsverket liknas af Paulus vid en tempelbyggnad, hvilken sammanfogar sig af lefvande stenar, och ej blott liknas vid, utan är för honom i full verklighet en återsammanfogning af mensklighetens spridda lemmar, är för honom ett mensklighetens uppväxande i historien till *en fullkomlig man* (Ef. 4, 13), till en förnyad *andlig lekamen*, hvars

hufvud Kristus är. Den andliga lekamen, hvilken sålunda långsamt uppväxer genom kristendomens ingripande som en ny faktor i historien, är *ecklesian* eller *kyrkan*, som, under tidehvarfvens lopp förökande sig ej blott i lemmar, utan ock i insigter, lider, strider och ändtligen triumferar icke med våld och vapen, utan i kraft af den kärlekens ande, som öfvervinner och förenar allt (Kol. 3, 14, 15). Kyrkans uppgift är således att realisera Guds idéverld, det i Kristus skapade systemet af lefvande gudomliga tankar, så att dessa varda i historien och för den menckliga uppfattningen ett harmoniskt helt af sedligt-religiöst utvecklade personligheter.

Detta att menniskoslägtet metafysiskt utgör ett systematiskt helt, som historiskt skall i kyrkan förverkliga sig till en helig lekamen, innebär, att den *nådegåfvornas* fullhet (πληρωμα), som bor i Kristus (Joh. 1, 16, Kol. 1, 16), likaledes är ett harmoniskt helt och skall som sådant förete sig allt mer i den mån som den troende församlingen utvecklar sig och tillväxer; ty dessa nådegåfvors fullhet är sammanfattningen af de preexistenta anlagen hos individerna, genom hvilka hvar och en af dem skall samverka för det helas lif i Gud. *Ty såsom vi i en kropp hafva många lemmar, men alla lemmanne icke hafva samma förrättning, så äro vi, så många vi äro, en lekamen i Kristus, men hvar för sig äro vi hvarandras lemmar. Men de gåfvor vi hafva äro olika allt efter den nåd, som blifvit oss gifven* (Rom. 12, 4, 5). Den ställning, som hvarje enskild har som personlig idé i det gudomliga idésystemet, afspeglar sig i de anlag, hvilka han

i sinneverlden kan utveckla och använda för Guds ändamål i mensklighetens tjenst. Men denna sin ställning i Guds idéverld och dessa sina anlag och förmögenheter har han icke gifvit sig sjelf. De äro af Gud, och derfor verkar enhvar — såsom Paulus flerstädes på det kraftigaste inskräper — *allt efter den nåd, som är honom gifven*, allt efter det uppsåt, som Gud "före tidehvarfvens början" med honom fattat. Detta gäller ej blott de enskilda nådegåfvor (χαρισματα), som verka inom Guds församling, såsom de intellektuella gåfvorna (λογος σοφιας och λογος γνωσεως), troshjeltmodets gåfvor (πιστις, ιαματα, δυναμεις), hänförelsens, ordförkunnandets, andeproofningens, ordnandets och förvaltandets gåfvor; utan det gäller äfven den största af alla nådegåfvor: den öppna, långtande och djupa mottagligheten för det nya lifvet i Kristus och den häraf beroende rättfärdiggörelsen, som är nådegåfvan (χαρισμα) i högsta mening (Rom. 5, 15). Ej heller denna har menniskan kunnat eller kan hon gifva sig sjelf. Beredvilligheten, hvarmed hjertat öppnar sig för den helige ande, djupen, hvari det af honom låter sin uppfyllas, äro skiljaktiga hos de olika individerna, allt efter deras ursprungliga metafysiska beskaffenhet. Fördenskull: såsom det gifves optimater i tankens verld och i skönhetens, så gifves det, på grund af högre anlag, optimater äfven i den sedligt-religiösa, och desse senare är det, som nya testamentet kallar *de utvalde* (ἐκλεκτοι). Klander från människans sida öfver denna gudomliga ordning är kärlets klander öfver sin verkmästare. De lägre stälde hafva icke att knota, ty Gud är äfven deras fader och för-

barmar sig äfven öfver dem, och de högre stälde hafva icke att berömma sig af något, ty hvad de äro äro de af nåd.

Detta är Paulus' lära om förutbestämmelsen, vid sidan af hvilken han lika kraftigt, i sina ständigt återkommande uppmaningar till trosbeständighet och kristlig dygd, inpreglar, att hvarje menniska har fått det mått af sjelbestämmelse, hvarigenom hon kan medverka till sin frälsning eller förorsaka sin förtappelse. På det bestämdaste förkunnar han, att den högre eller lägre ställning individen har i mensklighetens leka-men, eller att den högre nåd, hvarmed han till följd deraf blifvit begåfvad, icke innebär ett slutgiltigt afgörande öfver hans salighet eller osalighet. De högre stälde, de utvalde, kunna förlora sin ställning, om de icke genom verksamhet i det goda fastställa sin kallelse och utkorelse (jämför Petr. 1, 10), och som ett exempel härpå och tillika som en fingervisning om Guds rådslut att genom sjelfva förkastelsen bereda frälsning framställer Paulus Israels öde. Israel är nämligen den gammaltestamentliga typen för de utvalde — det är "det utvalda folket." Icke dess mindre har det genom sin egen förskyllan blifvit "förhärdadt," "förblindadt" (Rom. 11, 8), "fiende till Gud" (Rom. 11, 28), blifvit som en afbruten gren ifrån sitt lifsträd. Men äfven det onda, som folken och individerna förorsaka sig, upptages i Guds frälsningsplan som medel till det goda; genom Israels förhärdelse har ur hedningarne ett nytt egendomsfolk, nämligen de evangeliskt utvaldes skara, kunnat bilda sig, som fått på sig öfverflyttad Israels förstfödslorett. Men

detta åter, på det att hela Israel i sin ordning skall under desse utvaldes medverkan varda frälst (Rom. 11, 26). Genom någras förkastelse varda andre räddade, och genom desse åter varda de förkastade frälste (Rom. 11, 25—32).

Alla känna vi det förfärliga missförstånd, för hvilket denna lära om förutbestämmelsen och utkorelsen har varit utsatt — ett missförstånd, som i sjelfva verket vardt oundvikligt, sedan Hadessymbolen undanträngts, läran om en historisk mognadsålder (det messianska världstidehvarvet) utplånats och eviga Gehennastraff förklarats inträda omedelbart vid den för saligheten omognes bortgång ur detta jordelif. Som logisk konsekvens deraf måste man betrakta de utvalde, icke såsom den sedligt-religiösa världens optimater, utan såsom de ende, hvilka varda delaktige af den eviga saligheten. Ur den rigtiga förutsättning, att människans omvändelse är en nådeakt, drog Augustinus den slutsats, att ur den förderfvade mensklighetens massa har Gud före världens grundläggning utvalt ett fåtal menniskor till evigt lif; men han tvekade ännu att bredvid förutbestämmelsen till den eviga saligheten ställa en förutbestämmelse till evig fördömelse, ehuru han i sina skrifter mer än en gång råkar in i föreställningen om en sådan. Gottschalk, Zwingli och Calvin öfvervunno deremot sin tvekan; den sistnämnde uppstälde som en trossats, att "evigt lif är förutbestämt åt några, evig fördömelse åt andra" (*aliis vita æterna, aliis damnatio æterna præordinatur* (Inst. III, 21). Äfven Luther och Melanchton delade under sin första reformatoriska verksamhet samma mening. Allt detta

ehuru nya testamentet otvetydigt förklarar, att de utvalde icke äro *de ende*, utan, näst Kristus, *de förste* medborgarne i Guds rike och medarfvingarne i Kristi herrlighet. Aposteln Jakob kallar dem *en förstling* (ἀπαρχή) af det nya lifvet i Kristus. *I det uppsåtet har han låtit oss af sig födas genom sanningens ord, att vi skulle vara en förstling af hans skapelse* (Jak. 1, 18). Hebreerbrevet (12, 23) kallar dem "de i himlarne upptecknade förstföddes (πρωτοτοκων) församling" — beteckningar, hvilka å ena sidan gifva dem en plats närmast Jesus, som sjelf utmärkes med alldeles samma ord *förstling* och *förstfödd* (ἀπαρχή och πρωτοτοκος), å andra sidan hänvisa derpå, att förstlingsfrukterna skola följas af frukter, som senare mogna, och de förstfödda barnen af sentödda. Med fullständig konsekvens fasthåller nya testamentet denna bestämning, att de utvalde *komma Kristus närmast*. Han, människosläktets höfding, är den i metafysiskt afseende förstfödde; *de* äro detta närmast honom, ty *Gud har utvalt dem i Kristus, innan världens grund var lagd* (Ef. 1, 4). Han är den sedligt-religiöst förstfödde; *de* äro, näst honom *de förste*, som blifvit sedligt-religiöst *pånyttfödde*. Slutligen är Kristus äfven *förstfödd från de döde* (πρωτοτοκος ἐκ τῶν νεκρῶν Kol. 1, 18), och äfven i detta afseende skola de följa honom närmast efter; ty det är, såsom vi redan förut sett, de utvalde, som enligt nya testamentets symbolik skola varda delaktige af *den första uppståndelsen*, den med hvilken Kristi tillkommelse i sin herrlighet inviges *). De bilda

*) För mången läsare torde det synas, som om vi genom den noggranna rekonstruktionen af nya testamentets eskatologiska Bibels lära om Kristus.

den första af de härskaror (*ταγματα*), den första af de ordningar i uppståndelsen, om hvilka Paulus talar (1 Kor. 15, 23); de äro de, som *tillhöra Kristus vid hans tillkommelse*. Deras typ äro lärjungarne, som Jesus utvalde åt sig, för att varda hans medarbetare i grundläggandet af hans rike. *Icke I (lärjungar) hafven utvalt mig, utan jag har utvalt eder, och jag har insatt eder, på det att I mån gå ut och bära frukt* (Jesu ord, Joh. 15, 16 ff.), och ändamålet med deras, de utvaldes, utkorelse är densamma som med de tolf lärjungarnes, det nämligen att bära frukt till hela mensklighetens bästa, att varda för den öfriga menskligheten ett heligt presterskap (1 Petr. 2, 4), hvilket har till herrlig pligt att förkunna Hans lof, som kallat dem från mörker till sitt underbara ljus (1 Petr. 2, 7 ff.) och att med Kristus upphjelpa desse andre, som genom sin naturs beskaffenhet *äro bestämde* (1 Petr. 2, 8) att stöta sig mot honom såsom mot en sten på vägen, en förargelsesklipa. Före Jesu tillkommelse hafva de utvalde att, *tjenande den lefvande och sanne Gud, afvakta hans sons tillkommelse, Jesus' som räddar oss från den kommande vreden* (1 Tess. 1, 9, 10). Efter hans tillkommelse skola de *sitta med Kristus på hans tron* (Upp. 3, 21), döma, herrska och styra med honom, det vill säga: deltaga med honom i frälsningsverket intill dess yt-

symboler allt för mycket läte uppmärksamheten tagas i anspråk af det yttre, det åskådliga i skriftens läror. Men hvilken vikt denna rekonstruktion likväl har framgår deraf, att man genom att dels förbise, dels förändra dessa symboler kan komma till den falskaste och mest förkastliga uppfattning af deras mening. Calvins predestinationslära är derpå ett slående exempel.

tersta fullbordan, då allt ondt har öfvervunnits och Gud är vorden allt i allom. De utvalde äro, i få ord sagdt, de menniskoandar, som genom sin väsensbeskaffenhet äro kallade att, sedan de sjelfve af nåd blifvit frälste, aktivt deltaga med Kristus i förverkligandet af Guds stora rådslut, historiens enda värdiga uppgift: hela människoslägtets frälsning, så att det, som, metafysiskt sedt, är en lekamen, också måtte varda detta i sedligt-religiös mening.

Dermed känna vi äfven de utvaldes ställning i den heliga allmänneliga kyrkan. De äro icke hennes enda, utan, näst Kristus, hennes förnämsta lemmar. Kyrkans frälsningsområde omfattar hela menskligheten, de bortgångna, det närvarande och de kommande släktenas alla individer. Ja, det sträcker sig i viss mening ännu längre, enligt det märkvärdiga stället i Ef. 3, hvori Paulus säger, att icke ens englamakterna, "furstedömena" och "väldigheterna" i de himmelska rymderna, hafva känt den Guds djupa hemlighet, det uppsåt han före verldstidehvarfven och under verldstidehvarfven haft och har att frälsa *det samtliga*, att återsammanfatta *allt* i Kristus, samt att de, englamakterna, först i betraktandet af församlingens grundläggning och tillväxt lära sig förstå Guds verldshushållningsplan, som gäller äfven dem och den äfven i *deras* verld brutna harmonien. Kyrkan är således äfven för dem en uppenbarare af Guds hemlighet.

Inför de många ställen i nya testamentet, hvilka vitna, att frälsningen skall vara allmän och undantagslös, är det i sanning förvånande, att Gehenna-symbolen kunnat så missförstås som skett. Det är

sant, att den lutherska dogmatiken icke förnekar, att det är Guds vilja att frälsa alla, eller att Kristus kommit för att fullborda denna Guds vilja. En sådan förnekelse borde ju också vara omöjlig inför utsagor sådana som dessa: *Se Guds lam, som borttager världens synder* (Joh. 1, 29)! — *Fördenskull uppenbarades Guds son, att han skulle omintetgöra djefvulens gerningar* (1 Joh. 3, 8). — *Ty detta* (att hålla förböner för alla människor) *är godt och välbegärligt inför Gud vår frälsare, som vill, att alla människor skola frälsta varda och komma till sanningens kunskap.* Ty en är Gud; en är ock medlaren mellan Gud och människor, en menniska Jesus Kristus, som gaf sig sjelf till återlösen för alla (1 Tim. 2, 16). — Herren bidar med domen, icke därför att han fördröjer sig, utan emedan han är tålmodig och icke vill, att några skola förgås, utan att **alla** måtte vända sig till bättring (2 Petr. 3, 9). — Ty fördenskull arbeta vi och varda försmädade, att vi hoppas på Gud, som är **alla människors, isynnerhet de troendes, frälsare.** Bjud och lär detta (1 Tim. 4, 10, 11)! — Om någon syndar, så hafva vi en förspråkare när fadern, Jesus Kristus, som är rättfärdig. Och han är en försoning för våra synder, men icke allenast för våra synder, **utan ock för hela världens** (1 Joh. 2, 2). — Och han (Kristus) är före allt och allt har sitt systematiska bestånd i honom... ty välbegärligt har varit, att all fullheten skulle bo i honom, och att han (Gud) sedan han genom honom (Kristus), genom blodet på hans kors, stiftat frid, skulle genom honom med sig försona det **samtliga, både det som på jorden och det som i himlarne är**

(Kol. 1, 17—20). Dessa utsagor äro allt för tydliga, för att våra lutherske teologer skulle velat, i likhet med Calvin, genom våldförande exeges afhända dem deras mening. Den lutherska dogmatiken erkänner Guds kärleksrika uppsåt att frälsa *allt* och den i afseende på människorna undantagslösa syftningen i Kristi försoning. Ej heller felar hon deruti, att hon betonar ej endast Guds vilja, utan äfven människans okränkliga sjelfbestämmelserätt, äfven om denna ej skulle bestå i annat än friheten att motstå den helige andes nådeverkningar eller förspilla den redan undfångna nåden. Ur denna sjelfbestämmelserätt har vår dogmatik likaledes riktigt dragit den slutsats, att osaligheten i ett tillkommande lifsskede måste vara möjlig och tillika måste vara evig, om nämligen den menskliga viljans förvändhet är det. Men det, hvaruti hon felat, är, att hon genom Hadessymbolens afskaffande och Gehennasymbolens framskjutande förvandlat den påpekade möjligheten till fullgjord verklighet för oräkneliga själar; att hon, förbiseende läran om gradationer i Gehennastraffen, äfven med afseende på deras varaktighet, ställt dem alla under kategorien af en evig oåterkallelig fördömelse; att hon sålunda, misskännande Gehennasymbolens egenskap af profetia om hvad komma *kan* och under gifven förutsättning komma *skall*, gjort denna eviga oåterkalleliga fördömelse öfver milliarder lemmar i mensklighetens lekamen till en genom tidehvarfven fortlöpande realitet, och derigenom gjort Guds rådslut att frälsa allt och Kristi sändning att försona allt orimliga och omöjliga — omöjliga redan från det ögonblick synden och döden inträdde

i världen och öfverlemnade den första obotfärdiga menniskan åt Gehennas "eviga qval." Medan nya testamentet i djup öfvertygelse om Guds viljas makt, men också med erkännande af den menskliga frihetens okränkighet, håller utsigten öppen i båda de möjliga riktningarna, har vår kyrkas dogmatik deremot förvandlat den ena möjligheten, den i Gehennasymbolen profeterade, till ett fullbordadt faktum och på samma gång, i trots af den segerförtröstan, hvarmed skriften siar om den andra, den i återställelsesymbolen profeterade möjligheten, *stängt* denna och dermed nekat förverkligandet af det rådslut, som dock enligt Paulus var Guds käraste djupa förborgade hemlighet, hvilken han höll fördold, på det att Kristus skulle med hennes avslöjande fröjda menskligheten, gifva englamakterna förhoppning, skänka äfven den lägre skapelsen en pant på delaktighet i Guds herrlighet och himlarne och jorden ett löftesbref om förnyelse till obefläckelig renhet och skönhet. *)

Och likväl siar Paulus upprepade gånger, att rättfärdiggörelsen och lifvet skola varda lika omfattande genom den himmelske Adam som synden och döden vordo det genom den jordiske; att rättfärdiggörelsen och lifvet skola i sin allomfattande kraft varda lika *verkliga*, lika *faktiska* som synden och döden *äro* det. *Fördens skull, likasom genom en enda menniska synden kom in i världen och genom synden döden, så spred sig ock döden till alla menniskor, emedan de alla syndat...*

*) Frågan om den ofria naturens förhållande till synden har Wikner djuptänt behandlat i sitt arbete "Naturens förbannelse."

Dock är det icke så med nådegåfvan som det var med öfverträdelsen, ty om genom den endes öfverträdelse de många vordo döde, så har ock Guds nåd och gåfva mycket mer öfverflödat för de många, genom den enda människans, Jesu Kristi, nåd... Ty om döden genom den endes (den jordiske Adams) öfverträdelse har herrskat genom den ende (den jordiske Adam), så skola mycket mer emottagarne af nådens och rättfärdighetens gåfvas öfverflöd herrska i lif genom den ende, Jesus Kristus. Såsom derfor en enda människas öfverträdelse medförde dom till död öfver alla människor, så har ock en endas rättfärdighet medfört rättfärdiggörelse till lif åt alla människor. Ty såsom genom den enda människans olydnad de många hafva blifvit gjorde till syndare, så skola ock genom den endes lydnad de många varda gjorde rättfärdige. (Rom. 5, 12—19). Hvad blifver väl af dessa Paulus' ord, om han skulle hafva, i likhet med så många teologer, trott, att Gehenna allt ifrån syndens och dödens inträde i världen hade emottagit otaliga människor, för att qvarhålla dem under evig fördömdelse? Hvad blifver då af dessa ord: såsom en enda människas öfverträdelse medförde dom till död öfver alla människor, så har ock en endas rättfärdighet medfört rättfärdiggörelse till lif åt alla människor? Paulus hade, då han uttalade dem, Hadessymbolen för sina ögon, symbolen af den gudomliga världshushållning, genom hvilken tron, rättfärdiggörelsens villkor, står alla mensklighetens lemmar, de i sinnelivet varande och de ur sinneverlden bortgångna, öppna. Och han lifvades, då han uttalade dessa ord, af den förtröstan, att Guds rådslut också skall gå i fullbordan och alla

emottaga öfverflödet af den nåd, som i Kristus är alla tillbjuden.

Ett noggrant studium af den store aposteln's skrifter visar också, att han hoppas derpå, att den i olika tidpunkter försiggående och olika härskaror omfattande uppståndelsen skall varda en uppståndelse till lif och herrlighet för alla, möjliggjord genom detta mellan-tillstånd, i hvilket menniskan, befriad från "denna syndens lekamen," får bättre tillfälle än hon här eger att grundligt fördjupa sig i sitt eget själstillstånd och fattas af den rätta ångerns qval genom en rätt insigt i detta tillstånd's fasor. *Öfver allt der han talar om uppståndelsens lekamen, talar han om denna som om en herrlig, en eonisk, en i himlarne åt oss bevarad.* Någon annan uppståndelsens lekamen har han icke föreställt sig. Derfor är också uppståndelsen för honom till möjligheten och sannolikheten en akt, i hvilken alla uppstående ej endast göras lefvande i fysisk mening, utan *göras lefvande i Kristus*, införlifvas som lemmar i hans lekamen. (Ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιήσονται).

I det märkvärdiga stället 1 Kor. 15, 22 ff. yttrar nämligen aposteln: *Ty så som i Adam alla dö, så skola ock i Kristus alla varda lefvande gjorda. Men hvar och en i sin härafdelning. Såsom förstling Kristus. Därefter de som vid hans tillkommelse äro Kristi egne. Sedermera afslutningen (τελος), då han öfverlemnar riket åt Gud och fadern, så snart som han gjort overksamman allt herradöme och allt välde och makt*).* *Ty han måste*

*) Herradömen, välden och makter äro namn på englaordningar, så väl inom den rena som inom den fallna engla-verlden. Här menas de fallne englarne.

fortfara att herrska, tilldess han underordnat alla fiender under sina fötter. Den siste fienden, som göres overksam, är döden.

Stället börjar, som vi se, med en starkt betonad parallel: "Ty så som (ὡςπερ γαρ) i Adam alla dö, så ock (οὕτως καὶ) skola i Kristus alla varda lefvande gjorda." Ordet *alla* måste då ock i parallellens båda membra hafva samma absoluta betydelse. Textens sammanhang visar, att Paulus här i främsta rummet afser uppståndelsens *fysiska* faktum. Såsom alla genom Adam dö en fysisk död, skola alla genom Kristus fysiskt återupplifvas. Men detta fysiska faktum är här för Paulus ingenting annat än utsidan af uppståndelsens etiskt-religiösa faktum, och det verbum *levande göra* ζωοποιεῖν, som han här använder, har en på båda dessa fakta, men i synnerhet på det senare, riktad användning, såsom man finner i den med det anförda stället i närmaste tankeförbindelse stående utsagan: *den förste Adam vardt till en lefvande själ* (ἐἰς ψυχὴν ζῶσαν), *den andre Adam till en lifgifvande ande* (ἐἰς πνεῦμα ζωοποιούν), och såsom vi burit *den af stoft komnes afbild, skola vi äfven* (i uppståndelsen och sedermera) *bära den himmelskes afbild* (v. 45).

Stället skildrar derefter i kortaste och likväl innehållsrikaste sammandrag Kristi andliga lekamens tillväxt, symboliserad af de olika uppståndelseakterna. Såsom förstling af lifvet uppstår Kristus sjelf, sedan han här grundat sin församling och utsått frökornet till det messianska riket. När detta verldstidehvarf ändat, inträder mensklighetens mognadsålder, det messianska tidehvarvet, med Kristi andra tillkommelse

och med den första uppståndelsen. Denna skall omfatta endast sådane, som då äro Kristi egne (οἱ τοῦ Χριστοῦ) och således då mogne för saligheten. Alla de öfrige skola icke uppstå, förr än det messianska tidehvarfvet skridit till sin ände, sedan Kristus *bragt allt det onda ur verksamhet*, ty, heter det, han måste herrska, tills han underordnat *alla* fiender under sina fötter. Och för att inskräpa *det fullständiga* i denna Kristi triumf öfver det onda, framhåller aposteln företrädesvis hans segerrika kamp mot det onda i dess hårdaste och trotsigaste gestalt, den fallna englaverlden. Sjelfve demonerna skola läggas under Kristi fötter, och detta icke såsom kufvade, men ännu gensträfvige rebeller, utan såsom makter, *underordnade* Kristus och *inordnade* i det harmoniskt återställda universum. Annorlunda kunna de af Paulus använda orden καταργεω och ὑποτάσσω icke förstås. Skall det onda fullständigt och för evigt bringas ur verksamhet, måste det vara det *onda i andarne sjelfve*, som tillintetgöres; och på endast till det yttre kufvade, men till det inre ännu trotsiga och fiendtliga makter kan Paulus icke hafva tillämpat ordet ὑποτάσσω, som betyder underordna, bringa till underdånighet, göra till underhafvande, göra lydig, då han omedelbart der- efter brukar samma ord för att beteckna Kristi egen underkastelse under fadern. Den siste fienden, som öfvervinnes, är, säger aposteln vidare, *döden*. Med andra ord: Hades återgifver sina siste fångar och den sista uppståndelsen försiggår, först sedan allt det onda blifvit upphäfdt. Kraftigare har Paulus icke kunnat uttala sin förtröstan, att äfven den sista uppståndelsen,

de till tron senföddes uppväckelse, skall vara en uppväckelse till salighet och lif i Gud. Och för att häfva hvarje tvifvel derom, slutar han stället med följande ord:

Ty allt har Han (Gud) underordnat under hans (Kristi) fötter. Men då det heter, att allt är vordet honom underordnad, så är det klart, att Den (Gud) är undantagen, som ordnat det samtliga under honom. Men sedan det samtliga blifvit honom underordnad, då skall äfven sonen sjelf underordnas honom, som ordnat det samtliga under honom, på det att Gud må vara allt i allom.

Här siar således Paulus, att det messianska tidehvarfvet, mensklighetens och kyrkans mognadsperiod, skall i sin ordning aflösas af ett tillstånd, hvori det gudomliga är aktuellt förverkligadt i allt. Detta symboliseras med orden, att sonen sjelf underordnas fadern; att han, med andra ord, nedlägger den honom anförtrodda världsspiran vid sin faders fötter, sedan han fullbordat sitt frälsningskall. På sonens *rike* skall ingen ände varda; men *medlaren* som sådan träder tillbaka, sedan medlingen är fullbordad. Det messianska världstidehvarfvet, återställandets tid, är ännu en period af kamp emot det onda. När kampen är ändad, inträder universums saliga harmoni i Gud. Sin förtröstan, att Gud skall varda det enherrskande i allt har Paulus omöjligen kunnat starkare uttrycka än här skett. När det heter, att det samtliga (τα πάντα) en gång skall varda sonen underordnad, förbjuder aposteln hvarje annat undantag än för fadern sjelf. Icke ens de fallna englaordningarna få undan-

tagas. Äfven de äro inbegripna i Guds frälsnings rådslut. Så främmande är nya testamentet för tanken på en evig fördömelse från Guds sida. Varda desse fiender till hans rike evigt osalige, så är det de sjelfve, som döma sig dertill, ty nåd gifves äfven för dem. Gud skall enligt frälsningens rådslut vardas *allt i allom* (τα παντα ἐν πασιν).

Samma förtröstan uttalas i Ef. 1, 9, Kol. 1, 20, Fil. 2, 6—12.

I Ef. 1, 9 ff. kungör Paulus *den Guds viljas hemlighet*, som han föresatt inom sig sjelf till mål för sin *verldshushållningsplan* (ἐἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρωματος τῶν καιρῶν) att i Kristus *åt sig återsammanfatta* (ἀνακεφαλαιώσασθαι) *det samtliga* (το παντα), *det som är i himlarne och det som är på jorden*. Redan förut hafva vi påpekat betydelsen af detta ord: *återsammanfatta*, och framhållit, att det visar tillbaka på mensklighetens metafysiska sammanfattning och bestånd som system i den himmelska människan, hvarom Paulus talar i Kol. 1, 17. Äfven här förklaras, att återsammanfattningen skall omfatta det samtliga, hela universum, så väl det i himlarne som det på-jorden. Den af synden förorsakade disharmonien är för handen — ej endast på jorden, bland oss människor, utan äfven bland de himmelska makterna, nämligen genom den store erkeangelns och hans skarors affall (1 Tim. 3, 6; 2 Petr. 2, 4; Jak. 2, 19; 1 Joh. 3, 8), som medverkat till syndafallet på jorden (2 Kor. 11, 3) och till det ondas utbredning bland folken (1 Kor. 10, 20). Emedan de fallne englarne ännu efter sitt fall uppfattas som himmelska makter i lokal mening — makter,

som verka ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, Ef. 6, 12 — kan Paulus här och flerstädes tala om en splittring äfven i *him-larne*, utan att befara missförstånd hos sina läsare. Genom Kristi försoning skall denna öfverjordiska disharmoni upphäfvas lika visst som allt det jordiska onda skall läkas, så att Guds rikes enhet i himlar och på jord återställles. Att försoningen skall utplåna äfven de följder af mensklig synd, som förete sig i "kreaturens" lidanden och i naturens försämring, hafva vi redan förut påpekat, men hänvisa här åter till det sköna stället Rom. 8, 18—23, i hvilket Paulus skildrar, huru icke allena människorna, utan allt, som "fått andens pant," förnimmer starkare eller svagare, att ett ursprungligt förhållande är brutet, och längtar efter *Guds söners uppenbarelse*. Icke af egen förskyllan suckar naturen under förgängelsens makt och ängslas under den; och äfven hon *skall varda frigjord från förgänglighetens tjänst till Guds barns herrlighets frihet*.

I Kol. 1, 20 upprepar Paulus, att Gud skall genom Kristus *med sig försona det samtliga, både det på jorden och det i himlarne*. Det ord, ἀποκαταλασσω, hvilket han här, likasom i Ef. 2, 16, använder, betyder icke blott *försona*, utan *fullständigt försona* (*prorsus reconciliare*). Äfven här inskräpper han, att försoningen skall sträcka sig utöfver mensklighetens krets till englarnes värld.

Det yttersta målet för Kristi frälsningskall skildrar aposteln med följande herrliga ord i Fil. 2, 6—12: Gud har högt upphöjt Jesus och gifvit honom det namn, som öfver alla namn är, *på det att i Jesu Kristi namn alla knän skola böja sig: deras som äro i him-*

larne, *deras* som äro på jorden, och *deras* som äro under jorden, samt *alla* tungor bekänna, att *Jesus Kristus* är herre, till Gud faders ära. Med uttrycket *deras* som äro i himlarne (ἐπουρανίων) menar Paulus *samtliga* englaskarorna, ty äfven de fallne englarne kallar han, som, vi sett, *himmelske* (ἐπουρανιοί); med *deras*, som äro på jorden (ἐπιγείων) afses i främsta rummet de på jorden lefvande menniskorna, och med *deras*, som äro under jorden (καταχθονίων), de i Hades bidande andarne.

Detta, att allt skall frälsas — detta att alla knän skola böja sig och alla tungor bekänna Kristus som herre, *de himmelskes*, *de jordiskes* och *de underjordiskes*, är förklaringen på den store apostelns ord om *höjden*, om *längden* och *bredden* och om *djupet* af den *Kristi kärlek*, som öfvergår allt förstånd (Ef. 3, 10, 11). Himlarne, jorden och Hades äro i denna kärlek inneslutna.

Sin verldsåskådning har Paulus sammanträngt i denna formel: *af Honom* (Gud) *allt*, *genom Honom allt*, *till Honom allt*. Gud är urgrunden, Gud förmedlingsgrunden, Gud allas bestämmelse och mål.

Vi ha nu redogjort för de båda profetiorna: Gehenna- och Apokatastasis-symbolerna. Frälsningen är en etisk-religiös handling, som från människans sida måste bestå i hennes *fria* underkastelse under Gud. Friheten innebär möjligheten att tillbakavisa den gudomliga nåden. Gehennaprofetian hvilar på denna möjlighet. Men den triumferande visshet, hvarmed all

tings återställelse profeteras, ådagalägger på samma gång apostlarnes öfvertygelse, att evig sjelffördömelse ej skall varda verklighet. Deras lära, att alla andar bilda ett systematiskt helt i den af evighet födde sonen och genom honom i Gud, innebär för dem en borgen, att den gudomliga kärlekens allomfattande frälsningsrådslut skall förverkligas så, att alla *vilja* vara och äntligen *varda* salige.



SLUTORD.

BILAGA N:o 5.

Sedan tredje upplagan af "Bibelns lära om Kristus" utkom, hafva åtskilliga skrifter sett dagen, genom hvilka den filosofiska forskningens målsmän i vårt land lemnat vigtiga bidrag till utredande af de religiösa problemen. Att medverka till en renare uppfattning af Gud än den, hvilken vår dogmatik har fått i arf ifrån en äldre tid och från hvilken hon icke utan filosofiens bistånd skall kunna frigöra sig, samt att i samband härmed öppna en djupare inblick i det menskliga väsendet än den, hvaraf ett i vår egen tid så förherrskande rent empiriskt betraktelsesätt är märkt, är dessa skrifers syfte.

En af dem, prof. A. Nyblæus' afhandling *Striden om Kristi Gudom mellan Herr V. Rydberg och Biskop Beckman*, ingriper, såsom dess titel visar, omedelbart i den mellan de två nämnde författarne förda undersökningen. De anmärkningar prof. Nyblæus i denna afhandling gjort mot den förres arbete, hafva vi redan i det föregående uppmärksammat; de, såsom oss synes, ovederläggliga inkast han riktat mot hr biskop Beckmans böra vi lemna åt våra läsare sjelfve att studera i den skrift, som framställer dem. *)

*) Senast är denna afhandling offentliggjord år 1874 i andra upplagan af *Trenne religionsfilosofiska uppsatser af A. Nyblæus* (Lund, Gleerups förlag).

Ur en annan afhandling af prof. Nyblæus: *Theodor Parker och den religiösa frågan*, anse vi oss deremot af grannlagenheten oförhindrade att meddela några utdrag, som vidkomma dels *treenighetsläran* och *kristologien*, dels *läran om de yttersta tingen* — som således ur filosofisk synpunkt behandla samma problem, hvilka vi betraktat ur nytestamentlig och exegetisk.

I afseende på treenighetsläran och kristologien yttrar förf.:

Huru omöjligt det är att med tanken förena treenighetsläran i dess teologiska form, kan tydligen inses, om man gör allvar med den fordran, att hvar och en af de tre personerna i Gudomen måste vara Gud utan all inskränkning, d. v. s. måste vara absolut fullkomlig. Fasthålles denna fordran, så är det af sig själf klart, att de ej kunna i något afseende eller genom någon bestämning skiljas från hvarandra. Men kunna de ej i något afseende skiljas ifrån hvarandra, så måste de — enligt *principium identitatis indiscernibileum* — vara absolut identiska eller utgöra, icke trenne väsenden, utan blott ett enda*).

Hvad kan då — måste man fråga — vara anledningen och förklaringsgrunden till den förunderliga seghet, hvarmed teologerna fasthålla läran om Guds treenighet? — Denna lära har efter vår mening ursprungligen varit vänd å ena sidan emot polyteismen, emot hvilken den gjort gällande Guds enhet, samt å andra sidan emot den — panteistiska — åsigt, enligt hvilken Gud uppfattas såsom den abstrakta enheten i den sinliga verl-

*) Comment — disait un ministre anglican à son ami, qui était prêtre catholique — comment un homme aussi éclairé que vous peut-il croire à la transsubstantiation? — Que voulez vous? répondit doucement le catholique. "Quand j'étais jeune, on m'a habitué à croire à la trinité: après cela je n'ai plus trouvé rien difficile."

St. Marc Girardin (i en art. i Rev. d. Deux Mondes).

den. Emot sist nämnda åsigt framhåller treenighetsläran, om och på ett klumpigt och ofullkomligt sätt, den sanningen, att Gud såsom ande eller person måste tänkas såsom ett ursprungligen fullständigt (konkret) väsende, hvilket ej behöfver den sinliga världen för att därigenom vinna sitt innehåll och sin bestämdhet, och att han följaktligen ej kan vara ett tomt abstraktum, utan måste vara lika ursprunglig flerhet som enhet (enhet i och af en mångfald af bestämningar). Genom denna i henne liggande sanning har treenighetsläran ännu relativt rätt emot Parkers teori om Gud såsom den "okände Guden" eller den blott negativt bestämda (och därför tomma, abstrakta) enhet, som frambringar naturen och menniskoanden och utgör det lika och gemensamma i bägge. Att den gudomliga anden är essentiell enhet af fadren och sonen, skulle sålunda, rationellt fattadt och uttryckt, betyda, att det ligger i begreppet af Gud såsom absolut ande eller personlighet att vara ett evigt system af personligheter eller ett väsende, hvars moment eller bestämningar sjelfva äro personliga väsenden. Dessa personliga väsenden kunna, när de tänkas i sin urbildliga verklighet d. v. s. i sin rena idealitet eller andlighet, kallas Guds af evighet födda söner. Genom detta från den ändliga världen hemtade uttryck betecknas nämligen, att de väl i förhållande till honom äro hans följder i begreppet eller förutsätta hans eviga vara för sitt eget och således äro relativa, men likväl ej äro hans skapelser eller produkter i tiden, utan eviga, sjelfständiga och personliga väsenden såsom han. De kunna äfven kallas sonen (i singularis), när man betraktar dem från enhetens synpunkt eller med afseende därpå, att de utgöra ett organiskt helt.

Vända vi oss till den med treenighetsdogmen sammanhängande läran om Guds människoblivande och Kristi gudom, så visar det sig vara orimligt att med teologerna antaga, att Gud skulle vid en viss tidpunkt genom en inre förvandlingsakt hafva blifvit människa och därefter genomgått faserna af det mänskliga jordelivets utveckling. Mot en sådan lära behöfver man blott ställa den enkla och fullkomligt ojäfaktiga sanningen, att intet väsende — och således allra minst Gud — kan öfvergå eller förvandlas till ett annat väsende, och att

det följaktligen är lika så omöjligt, att Gud skulle kunna blifva människa, som att människan skulle kunna blifva engel eller hvilket annat icke-mänskligt väsende som helst *). Bland alla de mångfaldiga försöken att försvara denna lära torde intet vara skarpsinnigare eller sinrikare än Hegels. Hegel förklarade nämligen, att, om Gud skulle kunna tänkas blifva människa, så måste det ligga i hans eget begrepp eller ursprungliga väsende att blifva det. Gud måste således nödvändigt öfvergå till människa eller m. a. o. människan (och den ändliga världen öfverhufvud) måste betraktas såsom ett utvecklingsmoment i Guds eget lif och Gud själf således såsom en ifrån möjlighet till verklighet sig utvecklande varelse. Men så sinrik denna (panteistiska) tolkning af Guds människoblifvande än må vara, så har den dock det ofta anmärkta felet att förblanda Gud med den sinliga, i tiden och rummet varande världen eller att nedsätta Gud till ett väsende, som blott är till en viss grad verkligt och följaktligen ändligt eller inskränkt.

Ville man härvid göra den anmärkningen, att den af oss omfattade åsigten leder till ett likartadt resultat med Hegels, därför att vi dock erkänna, att människan ytterst lefver i Gud eller hos honom utgör ett moment, så få vi fästa uppmärksamheten på den motsats, som eger rum emellan vårt antagande, att Gud är i sig evigt fulländad, och att den urbildliga eller ideala (sanna och fullkomliga) människan är evigt verklig i och för honom, och det antagandet, att den empiriska människan eller människan i sin ofullkomliga tillvaro för sig själf i tiden och rummet skulle utgöra ett moment, hvartill Gud utvecklar sig, och genom hvilket han vinner aktuellt medvetande om sig själf. Enligt det förra antagandet göres en verklig distinktion emellan den öfversinliga, gudomliga eller absoluta världen och den sinliga, och den senare erhåller i den förra ett evigt och oföränderligt mått (ideal), med afseende hvarpå dess relativa fullkomlighet kan mätas och bedömas; hvaremot efter

*) Spinoza anmärkte och derför med rätta (jfr Epistola XXI), att det är lika orimligt att påstå, att Gud blifvit människa, som att säga, att cirkeln iklädt sig kvadratens natur.

Hegels lära en dylik skilnad icke kan följdriktigt upprätthållas, utan den sinliga eller relativa världen med alla dess brister och ofullkomligheter blifver den enda, som finnes (upphöjes till absolut) *).

Lika ohållbar som läran om Guds människoblifvande sålunda visar sig, när man utgår ifrån Guds synpunkt, lika ändamålslös visar den sig vara, när man utgår ifrån människans. Var nämligen Kristus Gud själf i egen person eller ett öfvermänskligt väsende med en medfödd oföränderlig viljans renhet, i kraft af hvilken det var för honom omöjligt att synda, så skulle han icke kunna uppställas för oss såsom exempel på sedlig ståndaktighet, och det skulle vara en motsägelse att tala om en "Kristi efterföljelse" **). Eller skulle människan böra sträfva att blifva ett öfvermänskligt väsende och för sin verksamhet uppställa ett annat och högre ändamål än förverkligandet af sitt eget begrepp? Också söker man i Nya Testamentet förgäfvets efter någon utsago af Kristus själf, i och genom hvilken han skulle förklara sig vara Gud. Det yttrande, som skulle kunna synas innebära en sådan förklaring, nämligen "Jag och Fadren äro ett," utsäger icke någon absolut identitet emellan Gud och Kristus, utan endast en relativ d. v. s. Kristi delaktighet i Guds väsende. Hade Kristus med dessa ord velat förklara sig vara Gud själf, så hade han ju tydligen bort säga: "Jag och Fadren äro en." — Håller man sig icke till enskilda yttranden af Kristus, utan till hans lif i det hela, så har den nyare kristologiska forskningen, i synnerhet sådan som den representeras af Schenkel ***)) och Keim †), ådagalagt, att, åtminstone enligt de trenne första Evangeliernas framställning, Kristus icke var befriad ifrån nödvändigheten att besegra mänskliga frestelser, och

*) Såsom bekant är, förklarade också Hegel, att det (empiriskt) verkliga var det förnuftiga, och det förnuftiga det verkliga (just det som är empiriskt gifvet).

**) Jfr Kant, Religion innerhalb d. Grenzen d. bloss. Vnft s. 73.

***)) Jesu Karaktersbild, Öfvers. af Carl v. Bergen.

†) Den Historiske Kristus, Öfvers. af Carl v. Bergen.

att han steg för steg tillkämpade sig den ideala fullkomlighet, i följd af hvilken hos honom det sinliga och jordiska visar sig genomträngdt och likasom förklaradt af det andliga och himmelska.

Alt detta oaktadt ligger på botten af läran om Kristi gudom en sanning, hvilken ej bör af någon djupare tänkande förbises, nämligen den sanningen, att medlaren emellan den empiriska människan och Gud är människan sådan hon är i Gud eller den rena gudamänniskan, hvilken är närvarande i hvar och en af oss såsom vårt ursprungliga väsende, och hvilken utgör den princip, hvarigenom vi kunna förlossas ifrån sinlighetens herravälde och öfvervinna det onda.

Läran om de yttersta tingen erhåller af förf. följande belysning, som fullständiggör det resultat, hvartill vi på annan väg kommit:

Är Gud omedelbart närvarande i vårt väsende eller i den ideala, urbildliga människan, och kan han icke upphöra att vara det, så är det gifvet, att han icke blott måste erkännas vara den, som ytterst likasom uppbär och upprätthåller människan under hennes timliga lifs alla växlingar och förändringar, utan äfven den som ytterst leder hela hennes utveckling. Eller skulle väl människan kunna undgå att af sitt eget väsende mottaga en ledning så väl för det hela af sitt lifs utveckling som för hvarje särskildt moment deraf? Är Gud vidare den rena harmonien eller den fullkomliga saligheten, så kunna vi däraf sluta, att det just måste vara till den största möjliga delaktighet i denna, som Gud leder oss, och att han ej kan därmed upphöra förr än vi verkligen uppnått detta vårt mål. Också lär en närmare betraktelse af människan, att hon visserligen i hvarje ögonblick kan välja mellan harmonien inom hela sin personlighet, hvilken vinnes genom det sinligas underordnande under det förnuftiga, och en harmoni blott inom det sinliga, men att hon dock ej kan undgå att sträfva utöfver hvarje disharmoniskt tillstånd och att på ett antingen ändamålsenligt eller ändamålsvidrigt sätt söka harmoni. Alltid är det ett verkligt eller förment behov, altså en känsla af otillfredsställelse med det närvarande, som hon söker afhjälpa

genom sin verksamhet, denna må nu vara teoretisk, praktisk eller estetisk.

Af det anförda — torde man invända — synes närmast ingenting annat följa, än att Gud genom sin närvaro i människan ständigt uppfordrar henne att genom det sinligas användning i andens tjänst söka den sanna harmonien eller den eviga saligheten. Om nu människan i kraft af sin frihet handlar emot denna uppfordran och, i stället för att betrakta Gud såsom den högsta ledande principen för sin verksamhet, vänder sig till det sinliga, timliga och förgängliga och däri söker sin tillfredsställelse — huru går det då med det ändamål, som Gud i människan fullföljer? Kan det vara åt hennes frihet öfverlåtet att göra dess uppnående om intet? Och om detta ej är tänkbart, blifver ej då den mänskliga friheten upphäfd? — Till de häri liggande svårigheterna kommer äfven den, att den yttre naturen, som verkar efter en annan princip än friheten och efter andra lagar än de etiska, synes kunna lägga oöfverstigliga hinder i vägen för den mänskliga utvecklingen, så framt ej Gud såsom en hemlig regissör bakom kulisserna på ett utomordentligt sätt träder emellan och bringar naturens verksamhet i öfverensstämmelse med människans ändamål.

Vid försöket att undanrödja dessa svårigheter kunna vi utgå från den anmärkningen, att man, utan att underskatta den beklagliga roll, som det moraliskt onda spelar i människans värld, trygt kan antaga, att dess segrar icke kunna vara annat än temporära eller öfvergående, och att det slutligen skall fullkomligt öfvervinnas på frihetens egen väg, änskönt det icke kan ske uti människans närvarande lif. Vi grunda detta vårt antagande på den motsägelse, hvori det onda står till människans eget väsende. Man tager i det allmänna lifvet alldeles för gifvet, att ett oklokt och ändamålsvidrigt handlande, om det än kan lyckas tillfälligtvis och bära sig till en tid, likväl måste misslyckas i längden. Skälet till denna öfvertygelses allmänhet ligger utan tvifvel i den tysta förutsättningen, att, hvad som innehåller en inre motsägelse eller står i strid med sakens begrepp, i sig bär fröet till sin egen undergång och icke kan ega varaktigt bestånd. Männe nu ej denna förutsättning skulle hafva sin tillämpning

äfven på det moraliskt onda, fastän den strid, hvari detta står med människans sanna, i Gud gifna väsende, beror icke så mycket på bristande insigt som på en förvänd viljeriktning? I själfva verket antager det allmänna mänskliga medvetandet att så är, enligt hvad man finner t. ex. af de spådomar om snart förestående fall, hvilka pläga följa de mäktige på jorden, som i någon högre grad missbruka sin makt. Och hvem väntar ej, att det onda, när det blifvit drifvet utöfver en viss gräns, skall för gärningsmannen uppenbara sin egen inre tomhet och falskhet samt därigenom förmå honom att frivilligt afstå därifrån? Den motsägelse, som ligger i det onda, gör således, att det icke kan få slutlig öfverhand öfver det goda: det uppkallar icke blott en motverkan emot sig ifrån goda människors sida, utan åstadkommer äfven hos den onda människan själf en inre tvedrägt eller disharmoni, med hvilken hon ej kan stå ut i oändlighet, och hvilken sålunda måste föranleda henne att, om icke förr, åtminstone i ett annat lif frivilligt omvända sig. Det religiösa medvetandets visshet om denna det ondas vanmakt i förhållande till Guds kraft i oss uttalar sig i sådana psalmer som Luthers "Vår Gud är oss en väldig borg" *), och Luther tänkte troligen icke vid nedskrifvandet af dessa ord, att det ondas besegrande hos människan förutsätter någon ansträngning å Guds sida.

Sedan förf. utredt begreppen om gudomlig förutbestämmelse och gudomligt förutvetande, samt visat, att det moraliska onda måste bero på ett oriktigt förhållande mellan menniskans krafter och bestå deri, att menniskan, sedan förnuftets fordringar redan uppgått för hennes medvetande, vänder sig till det sinliga och gör detta till princip, ändamål och innehåll för sin verksamhet, tillägger han:

Utgår man ifrån Guds rena andlighet, så är däraf en nödvändig följd, att hans attributer eller egenskaper blott kunna ut-

*) Originalets ord "Eine feste Burg ist unser Gott" äro måhända ännu uttrycksfullare än den svenska öfversättningen.

trycka olika sidor eller synpunkter, ifrån hvilka hans i sig själf odelade och odelbara gudomliga väsende kan betraktas, och att de sålunda aldrig kunna på något sätt hämma eller upphäffa hvarandra, så att Guds rättvisa skulle medföra någon inskränkning i hans godhet eller tvärt om*). Gud kan således aldrig göra något, som är rätt eller rättvist, utan att det tillika är godt och välgörande, och aldrig någonting som är godt och välgörande, utan att det tillika är rätt eller rättvist**).

Är detta förhållandet, så följer däraf ovikorligen, att först och främst inga eviga straff eller ändlösa lidanden kunna från Gud utgå, då nämligen ett lidande, som ej tager något slut, ej kan sägas åsyfta ett godt eller vara medel för något sådant. Men vidare följer däraf, att Gud i själfva verket ej alls kan tänkas straffa medelst lidanden eller tillskynda människan eller något annat väsende något ondt, det må nu vara fysiskt eller moraliskt. Att Gud skulle kunna tillfoga människan något fysiskt lidande, är så mycket mera otänkbart, som han såsom rent andlig ej med henne står i någon omedelbar fysisk beröring. Och hvad vårt moraliska lidande beträffar, så är det visserligen sant, att något sådant ej skulle kunna vara för oss möjligt, om Gud ej vore i oss närvarande — vi skulle annars ej kunna känna oss i disharmoni med honom — men detta är dock ingalunda det samma, som att vårt moraliska lidande skulle utgå från Gud eller i honom hafva sin orsak. Fast mera är detta lidande aldrig någonting annat än det moraliskt onda själf, betraktadt icke såsom förverkligande princip och verksamhet, utan såsom för-

*) Plato visade i dialogen Protagoras, att på grund af den mänskliga dygdens andliga karakter hvarje särskild dygd har de öfriga till sina predikater eller utgör hela dygden ifrån en viss sida eller synpunkt. — Skulle det då ej gälla om de gudomliga attributerna eller egenskaperna, att de blott uttrycka olika sidor eller synpunkter, ifrån hvilka det gudomliga väsendet kan betraktas?

**) Jfr Boström: Huru en Teolog försvarar den gamla barbariska föreställningen om straffet. (Upsala-Posten den 22 Mars 1865).

verkligadt medvetande och tillstånd. Också är det blott genom en förväxling eller förblandning af själfva straffet och det medel, hvarigenom det i vissa fall måste förverkligas, som man kommit att antaga, att hvarje straff eller straffet till själfva sitt begrepp skall utgöra ett lidande, och att således ej håller Gud skulle kunna straffa människan utan att tillskynda henne ett sådant. Att straffa betyder nämligen att antingen juridiskt eller moraliskt rätta eller förändra en förnuftsstridig vilja — hvilket tydligen innebär en välgärning emot den felaktige — och, fastän staten vid sina juridiska bestraffningar är nödsakad att använda ett lidande, så följer dock icke däraf, att äfven Gud skulle för människans rättande eller bestraffande behöfva eller ens kunna använda dylika medel. Guds verksamhet till människans rättande eller bestraffande kan ej bestå i något annat än däri, att han genom sin eviga närvaro i henne utgör den yttersta principen för hennes fortskridande till allt högre och högre lifsformer, till dess hon uppnått sin slutliga fulländning, och däri, att han under hvarje moment af hennes utveckling gifver henne anmaningar att bättra sig*).

Men för att läran om de ändlösa straffen eller den eviga fördömsen skall kunna vederläggas, fordras att till särskild pröfning upptaga äfven den form däraf, hvilken blifvit kallad den hypotetiska**), och enligt hvilken Gud anses evigt fördöma människan blott under den förutsättning, att hon själf, som icke genom det närvarande lifvets förlust kan förlora sin frihet eller själfbestämningsförmåga, i oändlighet förhårdar sig emot Guds maningar till bättring. Vi hafva redan ofvanföre vid frågan om Guds försyn eller ledning af människans utveckling sökt att i allmänhet visa, att, fastän Gud ej kan tänkas tvinga människan till det goda, det likväl är för henne omöjligt att i oändlighet framhärda i det onda. Till hvad vi därstädes yttrat kunna vi här ytterligare tillägga, att en sådan förhårdelse kan inses vara omöjlig äfven därför, att ingen människa förmår att under sitt

*) Jfr Boström, Anmärkningar om Helvetesläran. 3 uppl. ss. 16 (not), 19 o. ff. 32, o. f.

**) Strauss, Die christliche Glaubenslehre, II, s. 690.

närvarande lif vara helt och hållet ond eller själfvisk. Detta utvisar, att människans frihet eller förmåga af själfbestämning icke innehåller en kraft för henne att rentaf slita sig lös ifrån sitt sanna väsende eller handla helt och hållet i strid därmed. Fast mera upphör människans sanna väsende, hvori Gud är omedelbart närvarande, aldrig att hos henne vara verksamt och att öfver henne utöfva en viss makt, hvilket ock röjer sig däruti, att icke ens någon ond handling finnes, som ej ifrån någon synpunkt eller i något afseende utgör ett godt. Sålunda veta vi t. ex. att den på det onda riktade människan ofta kan ådaga-lägga skarpsinnighet i uppkastandet af sina planer samt mod och energi i deras utförande, äfvensom att dessa egenskaper kunna komma henne till godo, sedan hon omvänt och bättrat sig. Men förmår människan aldrig att rentaf slita sig lös ifrån sitt sanna väsende, och måste ett handlande i strid med dess fordringar nödvändigt hos henne åstadkomma inre disharmoni och sönderslitenhet, och måste ändtligen denna disharmoni — äfven om den genom tillhjälp af yttre medel skulle kunna för en tid likasom undanskjutas till själens bakgrund — blifva allt djupare, ju längre hon fortgår på syndens väg eller ju skarpare hon motsätter sig emot sitt eget väsende, så synes det vara nödvändigt, att, såsom vi ofvanföre yttrat, denna disharmoni slutligen skall växa till en grad, på hvilken den blifver outhärdlig, och på hvilken den således innehåller ett tillräckligen kraftigt motiv för människan att frivilligt vända om ifrån synden och förändra själfva grundriktningen för sitt lif och sin verksamhet. Man är ock därför berättigad att med en utmärkt tänkare och författare *) säga, att läran om den eviga fördömsen och helvetet blott är en annan och teologisk form för ett föreställnings-sätt, som förekommit och ännu förekommer hos vissa filosofer, nämligen att odödligheten skulle tillfalla blott en utvald del af människoslägtet, men icke dess öfriga medlemmar. Antagandet, att det för vissa mänskliga individer icke skulle gifvas någon slutlig förlossning ifrån det onda, är nämligen alldeles det samma

*) Heinrich Ritter, Unsterblichkeit. Leipzig 1866 ss. 116 o ff.

som att säga, att det för dem gifves blott en ändlös fortgång eller, rättare sagdt, växling i tiden, men icke någon evighet; ty i begreppet af den sist nämnda ligger upphöjdhet öfver tiden och dess växlingar. Men vidare är det en uppenbar motsägelse att tala om en mänsklig existens, som skulle vara blottad på allt sant och förnuftigt innehåll och röra sig endast i det, som är ondt och förkastligt. En sådan existens upplöser sig för tanken i samma orimlighet som antagandet af en djäfvul eller ett absolut ondt väsende och visar sålunda, att läran om helvetet verkligen innebär ett förnekande af odödligheten för en del af människoslägtet.

Ännu ett skäl emot antagandet af en evig fördömelse kan hemtas ifrån medvetandet om alla människors inre eller organiska sammanhang, i följd hvaraf vårt eget väl är väsentligen beroende af alla andras och alla andras af vårt eget. Ju mera detta medvetande — som inom teologien framträder i läran om arfsynden — utvecklar sig till klarhet, desto tydligare skall man ock inse, att det är lika så omöjligt, att någon eller några mänskliga individer skulle kunna uppnå sitt lifs högsta möjliga fulländning eller den eviga saligheten, om någon eller några andra äro syndiga och osaliga, som det är omöjligt, att en eller flere lemmar i människokroppen kunna vara fullkomligt kraftiga och friska, om någon eller några bland de öfriga äro lidande eller sjuka*). Ja, man måste gå ännu ett steg längre och påstå, att, för att hvilken människa som helst skall kunna uppnå sitt lifs slutliga fulländning, erfordras, att icke blott hennes medmänniskor utan också alla andra ändliga förnuftsväsenden uppnå den, ty icke allenast de mänskliga individerna, utan alla andra ändliga förnuftsväsenden utan undantag bilda tillsammans ett enda organiskt helt i den gudomliga anden.

Till undvikande af allt missförstånd af vår mening kunna vi här tillägga, att förkastandet af läran om den eviga fördömmelsen och tron på alltings slutliga fulländning i Gud ingalunda innebär, att människan, hon må nu i detta lifvet lefva huru som

*) Boström, Huru en Teolog försvarar den gamla barbariska föreställningen om straffet. Upsala-Posten p. anf. st.

hållst, skulle blifva salig, så snart hon dör eller utgår ur sin närvarande lifsform. Ett sådant föreställningssätt hvilat tydligen på en rå uppfattning af den eviga saligheten, enligt hvilken denna skulle bestå i ett yttre eller sinligt godt, hvilket skulle kunna tilldelas människan oberoende af hennes egen sedliga och religiösa sinnesförfattning och andliga ståndpunkt i det hela. Inser man åter, att människans eviga salighet betyder hennes aktuella lif i Gud, hvilket äfven är hennes sanna lif i och för sig själf, och att således salighet och helighet blott är en och samma sak ifrån olika synpunkt betraktad, så finner man ock, att i själfva verket ingen människa kan ifrån det närvarande lifvet omedelbart öfvergå till den eviga saligheten. Fast mera förutsätter öfvergången därtill människans fullständiga befrielse från det moraliskt onda, hvilken befrielse blott kan ske efter hand och icke kan tänkas försiggå ungefär på samma sätt som man bortlägger en klädnad. Människan behöfver ock därför säkerligen att genomgå flere särskilda lifsformer utom den närvarande, innan hon kan uppnå sitt eviga mål. Och hon får således utan tvifvel erfara följderna för henne själf af den ondska, hvilken hon under sitt jordiska lif utvecklar, ehuru väl dessa följder icke kunna rätteligen tillskrifvas Gud utan blott henne själf och icke håller böra anses såsom oöfvervinneliga.

Anknyttande till de sista ord, som prof. Nyblæus yttrat i det från honom citerade kristologiska stycket, att nämligen *medlaren emellan den empiriska menniskan och Gud är menniskan sådan hon är i Gud eller den rena gudamenniskan*, vilja vi till slut fästa uppmärksamheten på det viktiga faktum, att i det skede, hvori den kristologiska frågan numera efter svåra strider befinnet sig, synes det icke längre vara enskilda missförstådda och misstydda nytestamentliga utsagor om frälsarens väsen, som hindra de mer framstående lutherske teologerna att i allo tillägna sig den nytestamentliga och urkristliga läran om Kristi person;

utan hindret ligger i oförmågan att höja sig ur *det gängse empiriska och trånga antropologiska uppfattningssättet* till det på en gång nytestamentliga och filosofiska begreppet: *menniskan sådan hon är för Gud* eller *den rena gudamenniskan*. Ett af de många bevisen härför är samme framstående ortodoxe teolog, prof. Kahnis, som vi i en föregående afhandling citerat. Han erkänner (Lutherische Dogmatik II, 208), att Kristus "ej endast som menniska, utan som det kött vordna logos" kallar Fadern *den ende sanne Gud* (τοῦ μονοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ) och uttryckligen skiljer sig, äfven i sin egenskap af det eviga logos, från denne ende sanne Gud. Han medgifver, att Fadern enligt de nytestamentlige författarnes enhälliga lära är "gudomens egentliga subjekt" eller "den gudomliga urpersonligheten." Förkastande de många misslyckade försöken att minska vigten af apostelns ord i 1 Kor. 15, 24—28, framhåller han som skriftens lära, att "den relativa sjelfständighet, hvilken Sonen såsom kyrkans hufvud intager, skall upphöra och Fadern vara den allherrsande principen." — Men om Kristus icke ens i sin preexistentiella herrlighet eller efter upphøjelsen på Faderns högra hand och sin fullständiga seger öfver allt ondt är den ende sanne Gud, hvad är han då? Kahnis vågar icke taga steget ut och säga, att han äfven då och städse är till hela sitt väsen *den himmelska menniskan*, och han vågar det icke, emedan "sådana funktioner som den helige andes sändning (Joh. 16, 7), verldsdomen (Matt. 7, 21 m. fl. st.) och de dödes uppväckelse (Joh. 5, 25) *falla utanför kretsen af en menniskas makt*." Med dessa ord har Kahnis

träffat och kännetecknat det allra innersta och svåraste hindret för den meningsflock af lärde och aktningssvärde teologer, som han sjelf tillhör, att innerligt och utan förbehåll ansluta sig till den hela nya testamentet genomgående, ehuru af Paulus kraftigast formulerade, läran om Sonen som den andre Adam, den himmelska människan. Hindret ligger i oförmågan att skilja mellan *den empiriska människan* och *människan sådan hon af evighet är för Gud*. Än mer bäfvar Kahnis tillbaka för den tanken, att det är i en människa, som allt är *skapadt*. Förskräckelsen härför ingifves honom af det sinliga, i tidsåskådningen fångna "begrepp" om skapelsen, som, oaktadt sin oförenlighet med läran om Guds rena andlighet, ännu alltjämt är allrådande inom teologien, ja, i trots af sina inre motsägelser, ännu är så förherrskande inom den tyska naturfilosofien, som om ingen Kant hade existerat. Och hvad är nu följden häraf i dogmatiskt afseende? Ett väsen, som Kahnis ej kan kalla den ende sanne Gud, emedan nya testamentet uttryckligen förbjuder detta, men ej heller kan fixera som mensklighetens af evighet existerande personliga idé och föreningsband — ett väsen, som således hvarken är allt igenom Gud eller allt igenom människa, måste få en sväfvande ställning emellan båda, måste varda ett slags *relativ gud*, till föreställningen befreundad med polyteismens gudar, och det är denna ställning Sonen erhållit, då Kahnis betecknar honom som en ur den ende sanne Gud framgången andra personlighet, som är Guds afglans och verldens urbild, och hvars födelse ur fadern bildar *en öfvergång* till den egentliga, i tiden börjande skapelse-

akten. Såsom vi förut framhållit, skiljer dock nya testamentet alldeles icke mellan begreppen *född* och *skapad*. Sonen är skapad af Gud, emedan han är af evighet född i Gud; *det samtliga* (τα παντα) är skapadt af Gud, emedan det är af evighet födt i Sonen och består som ett system i honom.

För vår egen del hafva vi att erkänna det empiriska åskådningssättets värde inom den ortodoxa teologien som ett faktum, hvilket länge *måste* fördröja hennes uppgående i en äkta nytestamentlig teologi. Till detta erkännande hafva vi att foga ett annat. Så länge detta faktum existerar och nya testamentets kristologi icke begripes som den ideala sidan af dess antropologi; så länge med andra ord människan fattas allenast som *den empiriska människan* — så länge står *ortodoxiens lära*, att Kristus är Gud, i trots af sin stridighet med skriften, *sanningen närmare än läran*, att *han är blott människa*. Det tillkommer oss äfven att erkänna den till utseendet hopplösa svårigheten att höja mängden af församlingens medlemmar utöfver den blott empiriska uppfattningen af människan, och detta särskildt i en tid, som sett en hardt när brutal antropologi uppkomma och sprida sig. Den idealistiska filosofi, som är Kants rätta arftagare, och den äkta bibelteologien hafva här att samverka på ett hårdbrutet fält, som är ofantligt i utsträckningen, medan arbetarne äro få. Men striden för sanningen måste fortgå, äfven då hon synes hopplös.

89097229249



b89097229249a



89097229249



B89097229249A